Gianfranco Vittorio Strazzanti

Los templarios y Tierra Santa

Ensayos sobre la historia y el simbolismo de la Orden del Temple

Gianfranco Vittorio Strazzanti

Los templarios y Tierra Santa

Ensayos sobre la historia y el simbolismo de la Orden del Temple

– 2025 –

Ninguna parte de este libro puede ser reproducida o transmitida en ninguna forma
sin el permiso previo del propietario de los derechos de autor.

Todos los derechos reservados
© Gianfranco Vittorio Strazzanti, 2025.
Las editoriales o revistas interesadas en publicar
este libro o partes de ello pueden contactar al autor:
gianfrancostrazzanti@gmail.com
0039/3382558335
0039/3496510112

Los ensayos aquí contenidos fueron publicados por primera vez en italiano con el título *Il frainteso sull'Ordine del Tempio* en la página web *ereticamente.net*, en cinco números que aparecieron del 9 de junio al 16 de noviembre de 2024. Al equipo editorial de la propia página, en particular a Eugenio Barraco, se agradece mucho el minucioso trabajo de revisión e ilustración de los textos, así como las importantes consideraciones sobre los temas tratados.

También se agradece a Idali Vera sus valiosos consejos lingüísticos y paleográficos sobre la Regla catalana de los templarios.

Portada: Castillo Palacio de Peñíscola (Castillo del Papa Luna), construido por los templarios, 1294-1307, Peñíscola, Comunidad Valenciana (España).

Índice

Prefacio 6

I. *¿El colonialismo eterno?* 7

Referencias 21

II. Presencia en el territorio y misión 22

Referencias 33

III. La retirada de Levante 34

Referencias 45

IV. Baphomet y la idolatría de los templarios 48

Primera parte 48

Segunda parte 53

Tercera parte 59

Referencias y notas 69

V. Ramón Llull y Jacques de Molay 75

1. Molay hospeda a Llull en Chipre 75

2. «No al modo de las demás conquistas» 81

3. Jacques de Molay y la Regla templaria 89

Referencias y notas 102

Prefacio

Las prioridades temáticas y conceptuales de estos cinco ensayos fueron revelándose con el tiempo, a medida que los propios escritos iban tomando forma y sugerían nuevas ideas para su continuación.

El resultado, como observará el lector, no constituye una obra exhaustiva sobre los aspectos de la historia templaria. En cualquier caso, aspirar a tal resultado habría sido no solo temerario, sino también completamente vano, dada la inmensa cantidad de textos sobre los templarios que se han publicado, así como la amplitud y el alcance de las implicaciones relacionadas con su historia y simbología.

Siendo más realista, me centré en aquellos aspectos del debate sobre el *Ordo Templi* que me parecieron como contaminados por los innumerables rumores sobre la organización fundada por Hugues de Payens y Bernardo de Claraval.

De hecho, la historia templaria ha sido, a lo largo de los siglos, el centro de un impetuoso flujo de escritos y declaraciones que, a menudo, han acabado eclipsando las pocas certezas que aún se tenían sobre el simbolismo y las estrategias implementadas por los caballeros del Temple, en un proceso de desenfrenada divulgación, bueno solo para lanzar una u otra moda cultural y "mística", o la enésima cautivadora iniciativa editorial.

A todo esto, hay que añadir también una prolongada rediscusión de las características de la misión templaria que ha dado lugar a más que un malentendido respecto a la verdadera identidad de los *Pobres Caballeros de Cristo*; unos malentendidos que las cinco intervenciones que aquí se publican intentan, aunque solo parcialmente, disipar.

Finalmente, el lector notará que los escritos que se dispone a explorar son muy diferentes, ya que tienen tonos y propósitos diferentes entre ellos; sin embargo, todos comparten una reflexión subterránea y constante sobre la pérdida de ese polo sagrado y trascendente que la llamada Baja Edad Media aún reconocía en Jerusalén. Una pérdida que tiene mucho que ver no solo con la parábola y el trágico final de los templarios, sino también con el catastrófico y apocalíptico destino al que Occidente tiende sin descanso.

G. V. Strazzanti

Birkirkara, Malta, 28 junio 2025

I

¿El colonialismo eterno?

Las sociedades occidentales de los últimos siglos han sido dominadas por clases y organizaciones dedicadas a dar vida a dinámicas colonizadoras. La palabra *colonización* suele ser relacionada con un número muy reducido de factores, como ocupación militar, saqueo de los recursos naturales de una región, etc. Quizás, menos evidente y, por lo tanto, menos percibido, es el alcance de la acción colonizadora implícita en la cronometría inaugurada por la ciencia del Occidente moderno y en su imaginario temporal e histórico. De hecho, uno de los mecanismos típicos y más eficaces del colonialismo occidental ha girado hasta ahora alrededor del eje del predominio sobre las técnicas cronométricas. Como ya se sabe, la hora internacional marcada por el meridiano cero de Greenwich impuso a todo el mundo, a partir del año 1920, una cronometría progresiva que nunca tuvo ningún significado propiamente metafísico. De hecho, aunque siguen existiendo los polos Norte y Sur, estos polos han sido totalmente neutralizados por la distribución de los veinticuatro husos horarios encima de la representación geográfica del planisferio. Es decir, una representación plana y *no* esférica y, por lo tanto, sin ninguna polaridad. Además, se suele olvidar con demasiada facilidad que, encima de ambos polos, el tiempo tendría que detenerse. Pero esta suspensión temporal se manifiesta solo virtualmente a los pocos pensadores que centran su atención en los límites y las contradicciones de la representación geográfica del mundo; por el contrario, la importancia y el sentido de los polos parece destinada a pasar desapercibida por las colectividades que ven el tiempo como algo *siempre*

medible, hasta el punto de haber olvidado cualquier idea de eternidad y, sobre todo, de trascendencia.

Todo esto, ya se verá en los párrafos centrales de este estudio, no quiere decir que la polaridad Norte-Sur no tenga una función específica en el ámbito de la cronometría colonialista. Pero, de momento, hay que puntualizar que el sistema horario existente en su momento fue distribuido encima de una proyección geográfica con el fin de uniformar el tiempo en todo el globo terráqueo. Este proceso se concretó gradualmente, con varios ajustes e integraciones de elementos procedentes del trabajo fundamental de la cartografía moderna: la proyección trazada por Gerard De Kremer en el siglo

XVI. De Kremer es hoy más conocido con el nombre, poco halagador, de *Gerardus Mercator*, que quiere decir Gerardo *el Comerciante*. Ya sabemos cómo hoy mucha gente se indigna e insulta a los *terraplanistas* y a cualquier persona que ponga en duda el modelo geográfico dominante; pero esa misma gente tendría que acordarse, al menos de vez en cuando…, de que la representación cronométrica y geográfica en la que ponen toda su fe no procede de una concepción esférica, sino plana de la Tierra. Y es exactamente la misma concepción que Mercator quiso "vender" a los navegantes de su tiempo. De hecho, su mapa lleva el título de mapa *Nova et Aucta Orbis Terrae Descriptio ad Usum Navigantium Emendata.* La misma *Descriptio* que en los siglos siguientes ofreció una base firme a la red de meridianos y longitudes en la que el colonialismo occidental, sobre todo británico, encerró sus posesiones.

Como ya ha olvidado estos conocimientos básicos, el ser humano contemporáneo es quizá la criatura más sometida a la cronometría que jamás haya existido. Por otro lado, la "colonización del tiempo" puede ser percibida y entendida solo tras una profunda reflexión que pocos están dispuestos a hacer. Y eso porque el fenómeno de la colonización occidental no ha afectado solo a la realidad militar y geopolítica, sino también los procesos cognitivos y la manera colectiva de representar y ver el paso del tiempo. Esta dominación sobre la idea común del tiempo puede ser hasta más firme y relevante que cualquier ocupación militar, porque no está sujeta a cambios estratégicos

y ambientales y ya consigue muy fácilmente imponer una hegemonía cultural aparentemente incontestable. Configurada al chasquido de los relojes británicos, la hora del colonialismo cronométrico ha marcado el ritmo de la vida y de la mitología del Occidente moderno. Esta dinámica ha condicionado las almas de los occidentales de forma tan intensa y profunda que hoy se ha llegado, en la mayoría de los individuos, a un oscurecimiento casi total de la capacidad de concebir todo lo eterno como algo que puede de hecho ir más allá de los acontecimientos humanos y terrenales. Ese "momentum", que se necesita para asomarse a toda posibilidad de redención extra-temporal y extra-espacial, no es algo fantástico o sin enlaces con la sabiduría metafísica antigua, porque se puede encontrar rastro de ello en los Evangelios, sobre todo allí donde se dice: «El Reino de Dios no viene ostensiblemente, y no se podrá decir: e*stá aquí* o *está allí*, porque el Reino de Dios está entre ustedes» [Lc, 17, 20-21]. De hecho, la colonización cronométrica ha llegado a causar la atrofia de aquella capacidad "imaginativa" que llega a unir el *nous* interior del alma a la esfera sobrenatural. Una falta de "momentum", esta, que es muy común entre todo hombre occidental, y no por casualidad.

Entre colonización cronométrica y colonización del imaginario histórico hay relación directa. Esto a pesar de que la segunda tiene un carácter menos teórico respecto a la primera y, por lo tanto, brinda más oportunidades de comprensión a quien quiera observar y entender sus manifestaciones culturales. La cronometría colonialista se basa, por lo visto, en un sistema cartográfico y geométrico específico, así como en la centralidad de un suburbio londinense elegido de manera arbitraria como meridiano 0 para partir la Tierra en dos. Por otro lado, el imaginario histórico colonialista se ha desarrollado de forma menos repentina y rectilínea. Para marcar sus etapas, hay que fijarse en algunos de los acontecimientos fundamentales que, en la historia del Occidente, ya se han quedado como suspendidos entre lo histórico y lo mitológico. Antes de hablar más concretamente de este asunto, hay que anticipar que todos los eventos históricos que han entrado en la "mitología histórica" occidental tienen una señal de reconocimiento, que es la diferencia entre las ideas utópicas con las que se prepararon estos eventos históricos y la realidad totalmente distópica a la que, por el

contrario, dieron vida. Es decir, se prometieron como sueños, pero más que nada se concretaron como pesadillas. Así las cosas, la mitología del colonialismo occidental se compone de algo parecido a unos mitologemas, inspirados en la historia, definidos por los imperativos del progreso social. Esto no nos deja dudas a propósito de la naturaleza antiespiritual y anticrística de esa mitología.

Podemos hallar un ejemplo perfecto de lo que aquí se entiende por mitología colonialista en el panfleto de Umberto Eco, *Fascismo eterno*. En esa obra del escritor de Alessandria, se concreta una reconstrucción histórico-cultural de los últimos siglos totalmente edificada sobre el imaginario colonizador y progresista occidental. Según Eco, cualquier cosa relacionada con la sabiduría tradicional es, ipso facto, antecesora de algún tipo de fascismo. Más exactamente, no existe, en su opinión, una auténtica tradición, sino solo una tergiversación de tipo tradicionalista de todo conocimiento, finalizada a intereses propagandísticos y políticos. Siguiendo la estela de estos axiomas, Eco no podía sino terminar dando por sentado que cualquier transmisión tradicional debe necesariamente tener un objetivo y una aplicación política. No obstante, esto suena evidentemente como un sofisma, dado que en este mundo cualquier elemento cultural tiene una potencial aplicación propagandística y política. De ahí que, en las páginas de *Fascismo eterno*, la sabiduría tradicional venga despojada de cualquier valor interior y anterior respecto a toda historia humana. Por eso, el argumento de Eco es en realidad un "no argumento". La transmisión de las ideas espirituales lleva su *nous* justo en la esfera de lo sobrehumano y de todo lo que va más allá de la historia. Si se elimina esta esfera, ya no queda nada de tradicional, es decir, nada que merezca ser transmitido.

Por consiguiente, la teoría tejida en las páginas de *Fascismo eterno* parece bastante especiosa, dado que brota de aquel *esprit* típico de la época moderna. Desde luego, a empezar del siglo XVIII, este *esprit* empezó a juzgar con criterios absurdos cosas que, entonces como ahora, no logra o quizá no quiere entender. Sin embargo, el defecto más evidente del panfleto de Eco consiste en su incapacidad de ofrecer al lector cualquier ayuda para reconocer el carácter totalitario de algunos aspectos de los estados

modernos y contemporáneos. De hecho, desde 1995, es decir, desde cuando Eco presentó las teorías de *Fascismo eterno* en la Columbia University no parece que las derivas autoritarias, en Occidente, hayan tenido algo de tradicional o tradicionalista. En cambio, se puede afirmar sin duda que el progresismo, después de fermentar por todo el siglo XX, ha entrado junto al siglo presente en la fase del delirio no solo totalitario, sino hasta infrahumano. Aquí cabe solo decir que el aspecto del totalitarismo progresista contemporáneo es claramente reconocible por la obsesión de la vigilancia y del control de las masas.

Asimismo, hay que añadir que las mismas ideas de Eco llevan algo totalitario.

Su idea axiomática según la cual cualquier persona o grupo ligado a la tradición es el heredero de algún tipo de fascismo ancestral, o *Ur-Fascismo*, como le llama él, suena como un axioma totalitario. Es totalitario porque extiende a todo pensamiento sobre las religiones y las tradiciones espirituales una sombra de menosprecio y denigración que es típica de una mentalidad literalmente totalitaria. De otra parte, no podíamos esperar algo diferente de Umberto Eco, ya que él aceptó integralmente aquella mitología colonialista que hemos visto en la parte inicial de este artículo. Según esta mitología, el siglo XVIII, junto al aparecer de las "Luces", representa algo parecido a una cosmogonía intelectual. Muchos racionalistas, de hecho, creen que, antes del Iluminismo, los seres humanos iban vagando por una interminable y oscura noche de superstición y de alucinaciones colectivas; y que solo gracias al mismo Iluminismo la humanidad pudo gozar del libre pensamiento y de la ciencia con la *C* mayúscula.

Sin embargo, esta reconstrucción histórico-cultural suena no solo ingenua, sino también sesgada por la misma ideología colonialista occidental. De hecho, el autor de *El nombre de la rosa* olvida, o a lo mejor prefiere pasar por alto, algunos detalles del desarrollo revolucionario iluminista. En concreto, él no parece acordarse de que sus colegas iluministas, en el apogeo de sus carreras, llegaron a cortar miles de cabezas en unos pocos años; mutilaciones que además fueron realizadas por la máquina quizás más representativa de la ideología iluminista, es decir, la guillotina. Se trató de un exterminio masivo, con métodos industriales, que aún hoy no consigue disimular las

paradojas de la mitología progresista occidental, visto que, como conviene subrayar, justo los representantes de la "razón en triunfo" se obstinaron en mutilar la cumbre pensante de tantos seres humanos. Desgraciadamente, *el festival de la decapitación* organizado por los iluministas franceses es considerado por la cultura colonizadora occidental una de aquellas "curiosidades históricas" que, cuando necesario, es mejor ocultar.

De todas formas, Eco, en *Fascismo eterno*, prefiere silenciar la predilección por la decapitación de sus queridos racionalistas de la época de las "Luces". Evidentemente, conviene hablar de exterminios e injusticias solo cuando hay algún *ur-fascista* detrás de ellos, aunque el silencio de Eco acerca de los exterminios de masa perpetrados por los políticos "iluministas" es, a su vez, algo raro. Eso porque el escritor de Alessandria fue, en su juventud, un estudiante muy cuidadoso de las técnicas de propaganda de los "agentes ocultos"; los mismos que iban andando por la París de los años de la Revolución francesa, avivando a todo pulmón el fuego del odio ideológico, sobre todo a través de panfletos anónimos. Evidentemente, la mitología colonialista occidental siempre necesita específicas amnesias selectivas.

Sea como sea, Umberto Eco, en calidad de mitólogo del progresismo occidental, no pudo traicionar y renunciar al iluminismo, ya que este representó el momento decisivo en el que la razón humana logró superar las alucinaciones del *Vetus Ordo*; pero con esto él no consigue resolver todas sus contradicciones. De hecho, siguiendo esa ruta ideológica, Eco cae en más de una sofistería. Puro sofisma es, por ejemplo, creer que solo el tradicionalismo puede dar cauce a represiones y dinámicas sociales totalitarias. Por el contrario, cualquier argumento ideológico puede dar motivos para empezar una persecución y hasta una matanza, incluso el progreso y el *pensamiento libre*, sobre todo cuando son los occidentales quienes deciden lo que es libertad.

Por todo lo que se ha dicho hasta aquí, se puede ahora afirmar y confirmar que el concepto de Ur-Fascismo que Eco desarrolla en su panfleto pertenece por entero a la mitología de los colonizadores occidentales y, por lo tanto, no puede prescindir de ajustarse a sus límites ideológicos. No por casualidad, Eco evita enfrentarse a muchas

cuestiones espinosas, sobre todo allí donde recuerda su infancia. Gracias a la memoria del escritor piamontés, venimos, por ejemplo, a descubrir que al llegar a Italia el ejército angloamericano trajo solo libertad e independencia, pero allí es donde Eco se olvida puntualmente de notar que, en la misma época y en los mismos Estados Unidos, estaban en vigor muchas y bien conocidas leyes de segregación racial. Tampoco se acuerda de cómo, la bucólica y pastoril Inglaterra, con su ejército de *blimps*, había para entonces ya conquistado y colonizado un cuarto de la entera superficie terrestre, sin contar los protectorados. Además, tanto Eco como todos los mitólogos del progreso occidental constantemente cometen la injusticia de negar al Reino Unido un primado absoluto: es decir, la creación de los primeros campos de concentración y exterminio de la historia moderna, durante la guerra contra los bóeres de Sudáfrica.

El problema principal con los mitos del colonialismo occidental es que ellos no nacieron para reportar fielmente la historia, sino para imponer la idea de que sus propósitos son siempre y de todos modos *buenos*, pase lo que pase. Por esto los occidentales, cuando hablan de su propia historia, y hasta de su propia crónica, no producen historiografía, sino exactamente mitología. Pero sería un error pensar que es una mitología improvisada y sin paradigmas, ya que, como se ha aclarado antes, está basada en un sistema cronológico y geográfico específico. De hecho, el sistema de Greenwich es la base perfecta para apoyar los mitologemas progresistas occidentales, ya que su concepción cronológica predominante no es circular, cíclica, sino *progresiva*; y esto no pasa por casualidad, dado que en ello todo lo que avanza lo hace para cortar cualquier enlace con el pasado, hasta estallar cualquier tradición. Por esta razón, el sistema de Greenwich necesita adoptar una idea mitológica del progreso o, más exactamente, seudomitológica, porque necesita vender el progreso como la única *divinidad* que merezca ser adorada.

Sin embargo, Eco nos ofrece aún más de otros escritores la posibilidad de entender mejor el colonialismo cultural del Occidente moderno y, en particular de ir más adentro a la cuestión cartográfica y a la simbología espacial, la cual tiene un enlace muy estrecho con el tema principal de la presente obra. El lector ya debe saber que una de

las obras más conocidas y significativas de Umberto Eco es *El péndulo de Foucault*. Esta novela abarca un número impresionante de conocimientos y asuntos, tanto que no es ni tampoco pensable resumirla en unas pocas líneas. Entre todas las teorías de la conspiración ahí evocadas, hay que fijarse en aquellos aspectos que tienen una relación directa con la cuestión cartográfica, que nos afecta de cerca.

La novela de Eco se abre, desde luego, con la epifanía de uno de los protagonistas, es decir, Casaubon, que se queda atrapado en una especie de trance frente a la instalación científica de Jean-Bernard Léon Foucault de 1851, que fue proyectada justo para demostrar la constante rotación de la Tierra alrededor de su eje. En este sentido, hay que preguntarse cómo es posible que Eco, a partir de este impulso narrativo, llegara a construir una obra de centenas de páginas enfocada en la historia y los misterios de los templarios. Mejor dicho: ¿Qué relación puede haber entre una Orden que luchó en las cruzadas de la Edad Media y un experimento científico de mitad del siglo XIX? Responder a esta pregunta es más fácil de lo que se puede imaginar.

En *El péndulo de Foucault*, desde luego, se enfrentan constantemente dos distintas polaridades geográficas: aquella del *Vetus Ordo* y la del *Novus Ordo*.

En la polaridad del *Vetus Ordo*, es decir, el mismo código representativo de la geografía medieval, encontramos Jerusalén justo en el punto de convergencia de los tres continentes: Europa, Asia y África. Como aún se puede ver en muchas *mappae mundi* medievales, se trataba no solo de un centro geográfico, sino también de un polo simbólico, espiritual y hermenéutico. Por el contrario, en la polaridad del *Novus Ordo*, la misma del sistema de Greenwich, podemos observar una representación geográfica sin algún polo espiritual, ya que su eje tiene la característica principal de corresponder con el eje de rotación planetario y aproximadamente con el eje geomagnético. Por lo tanto, si la instalación de Foucault tiene alguna importancia, esa está relacionada con el sistema geográfico del *Novus Ordo*, pero desde la perspectiva del *Vetus Ordo*, ella no tiene prácticamente ninguna, o muy poca importancia.

Ahora es preciso recordar que, para los templarios, la geografía y la representación del mundo eran no solo muy importantes, sino que también no tenían características muy

diferentes de la que somos hoy acostumbrados a asignarles. Esto es algo que, por desgracia, en *El péndulo de Foucault* no queda muy claro. Debe ser por esta razón que los personajes de Umberto Eco dicen a menudo que los templarios «son cosas de locos». De hecho, sea cual sea el objetivo de esta ironía, es verdad que quien quiera entender algo de los *Milites Templi* tendrá que entrar en una dimensión geográfica muy lejana de las que hoy se considera ser "normal". Lo que es cierto es que Eco no toma en serio la geografía del *Vetus Ordo*, en la que los Templarios proyectaban sus aspiraciones y viajaban, pero al mismo tiempo su obra está estructurada encima de la representación geográfica del *Novus Ordo*, ya que el mismo Péndulo de Foucault es la prueba definitiva que el sistema geográfico anglosajón necesitaba.

De todas formas, la confusión generada por esta confusión entre representación geográfica medieval y sistema de Greenwich ha causado muchos malentendidos respecto a la historia y a la simbología de la Orden del Temple. Quien ha leído la novela de Eco a la que aquí se hace referencia ya sabe que en ella se va persiguiendo e investigando la posibilidad de que quizás la historia de la humanidad sea atravesada por un "Plan" secreto finalizado al dominio del mundo. Y los templarios, es cierto, tuvieron un papel en ese "Plan". Cabe imaginar que es "Plan" de dominio tenga algo que ver con representación geográfica, ya que Eco habla muy poco explícitamente de ella, pero simultáneamente la pone en el centro absoluto de la ficción de la obra. En este sentido, se puede decir todo y lo contrario de todo… ni tampoco se puede creer que los caballeros del Temple no tuviesen una importancia estratégica para los poderes de su época.

Esto lo veremos más adelante.

Antes de nada, hay que reconocer y afirmar que la historia de la Orden del Temple necesita ser colocada no tanto en su marco histórico, como en su marco simbólico y representativo. Demasiadas veces se olvida y se ha eludido la importancia y la centralidad de Jerusalén y de Tierra Santa para el *Ordo Templi*. En efecto, esto no solo ha sido muchas veces olvidado, sino que también ha sido cubiertos por tantas teorías disparatadas que ha habido periodos en los siglos pasados que apenas se entendía

quienes fuesen y qué hicieran por el mundo estos caballeros del Templo. Entonces, ya que es necesario establecer un centro desde donde empezar a entenderlos, pues no cabe duda de que ese centro puede y debe ser la Ciudad Santa. Esto, como se verá más adelante, no valdrá a mitificarlos o a verlos como totalmente ajenos a la historia de los siglos XII y XIII, pero por lo menos nos ayudará a no olvidar que desde la misma Jerusalén irradia la historia de la misma Orden, así como la revelación de los dos Testamentos y del Apocalipsis que ellos meditaron y, a veces, consideraron la guía de sus pasos y misiones.

Aquí lo importante no es objetar los comentarios irónicos y tragicómicos de los personajes de Eco, dado que para ellos se puede reír de cualquier cosa, sino de la gigantesca confusión que en El *péndulo de Foucault* se hace respecto a la geografía simbólica de la Edad Media occidental. Esta confusión alcanza la culminación justo cuando en la obra se empieza a hablar de las *Mappae Mundi* con forma de T. Eso pasa en el capítulo que más se centra en la cuestión geográfico-simbólica medieval, es decir, *Tiferet.* En este capítulo, los personajes de Eco se entretienen cambiando compulsivamente el marco de referencia geográfico, hasta decir: «Aunque sepas todo sobre el Péndulo, si no sabes qué mapa hay que utilizar, estarás perdido». De hecho, es allí donde todavía encontramos la cartografía y la cronometría colonialista que intenta desaliñar la geografía sacra de la Edad, aunque la claridad y comprensibilidad de esta es indudable para quien estudie las fuentes disponibles.

Como ya se ha dicho, en la geografía medieval Jerusalén, se localizaba allí donde los tres continentes del *hemisferio de las tierras* se unían. Esta representación geográfica, típica de la cultura medieval, no pertenece solo a una dimensión histórico-geográfica, sino también al universo intelectual de la sabiduría judeocristiana. En relación con esto, hay que decir que esta representación no debe ser considerada como el producto de una concepción retrógrada del mundo y de su manifestación. Para entender la centralidad de Jerusalén, es necesario recordar que, en la Edad Media, la idea de *Ciudad Santa* iba más allá de la *Hierusalem miserabilis*, que de hecho sigue siendo hasta hoy uno de los sitios más atormentados y atormentadores del planeta. Cuando se habla de *Ciudad*

Santa, hay que acordarse del conjunto simbólico relacionado con esta ciudad, así como lo podemos encontrar, por ejemplo, en la simbología del *Apocalipsis* de San Juan, allí donde se revela la Jerusalén celestial. Si no fuera así, San Bernardo de Claraval no habría tenido ninguna razón para llamarla «*fortitudinis nostrae Sion*», en su *Elogio de nueva milicia templaria* [III, 5].

Tras notar la absoluta importancia geográfico-simbólica de Jerusalén, hay también que subrayar otra diferencia fundamental entre el sistema geográfico de Greenwich y la representación del mundo medieval y. Como se ha visto, en el primer sistema, los polos tienen un papel sobre todo virtual y teórico, ya que en la cultura contemporánea nadie, o casi nadie, concibe los polos norte y sur como puntos trascendentes que puedan llevar a los hombres más allá del muro del tiempo y del espacio. Este es un punto que la cultura colonialista siempre ha dejado al margen, ya que pondría en crisis la idea de que el tiempo de Greenwich sea "omnipresente". Por el contrario, en la representación medieval, encontramos unos polos totalmente distintos: el polo del hemisferio de las tierras era, como hemos visto, Jerusalén, mientras el polo del hemisferio de las aguas era la isla-montaña del Edén. Es exactamente la misma estructura geográfica que caracteriza la *Divina Comedia* de Dante Alighieri, cuya sabiduría tuvo muchos puntos de contacto con los mismos templarios.

Así las cosas, debería resultar más fácil entender por qué los investigadores que deciden estudiar la historia de los templarios son "casi todos chalados", como dicen los personajes del *Péndulo de Foucault*. Efectivamente, quien quiera alcanzar una comprensión más profunda del simbolismo y de la misión templaria, tendrá que alejarse del marco de referencia de la representación de mundo hoy vigente y sumergirse en la representación del *Vetus Ordo*. Lamentablemente, la novela de Eco se preocupa muy poco por este asunto, ya que prefiere enfocarse en el alboroto de las numerosísimas leyendas urbanas sobre los templarios. Por este camino, Eco puede poner en ridículo muchos aspectos de la historia templaria, aunque su sarcasmo suena casi siempre previsible y grotesco. Pero este no es el peor de sus fallos. Lo peor es que *El péndulo de Foucault* ha causado mucha confusión con respecto a la Orden del

Temple, y esto porque los lectores no tienen ninguna guía para entender el marco de referencia geográfica por el que se movían los caballeros del Templo.

En esta confusión, los personajes lo tienen bastante fácil en resaltar los aspectos morbosos y hasta repulsivos de las milicias cristianas medievales, cuyos misterios parecen acabarse en las nieblas del así llamado *neotemplarismo* romántico del siglo XIX. Frente a esto, se puede decir que en *El péndulo de Foucault* no falta la misma intención de ridiculizar el fantasma del Ur-Fascismo que se expresará más explícitamente en *Fascismo eterno*. Ya no es necesario analizar demasiado la novela sobre los templarios de Eco para notar que los caballeros del Temple eran los ur-fascistas perfectos, al menos desde el punto de vista de la mitología del colonialismo: elitista, valiente, espiritualmente orientado y muy probablemente incapaz de señalar Greenwich en un mapa cualquiera.

Aquí nadie quiere moralizar las obras de Eco. Sus admiradores pueden bien seguir apreciando sus novelas y panfletos ideológicos y despreocuparse totalmente de los oscurecimientos y encubrimientos a los que sus escritos han contribuido. En los tiempos actuales, a menudo se elogia a los "libres pensadores" con mucha facilidad, y hasta cuando se permiten olvidar y llevar a los otros a olvidar aspectos fundamentales de las cuestiones de las que tratan. Cabe decir que este olvido casi siempre tiene una razón ideológica y política, pero también dejar la centralidad de Jerusalén allí mezclada con un sinnúmero de otros asuntos puede tener solo un resultado: que el lector terminará por absorber una idea de los templarios como personajes de ficción, que muy poco tiene que ver con la Orden del Temple, así como esta se puede investigar a través de los documentos y de los testimonios que todavía tenemos.

En conclusión, hay que precisar que el argumento inicial centrado en la mitología y la geografía colonizadora de la anglosfera tiene de por sí su sentido autónomo, pero desde la perspectiva del presente escrito tiene aún más valor cuando se nota que el lenguaje representativo medieval, en general, y la simbología templaria, en particular, no pueden ni explicarse ni tampoco entenderse a través de la geografía moderna. Igualmente, se necesita la representación geográfica medieval para entender el

concepto de peregrinaje en la Edad Media, porque, como se ha visto, la simbología cartográfica medieval giraba en torno de unos polos espirituales específicos que tenían una manifestación exterior, como se ha visto en el caso de la *Hierusalem Miserabilis*, pero también tenía una relación con la esfera interior y meditativa, es decir, con *Hierusalem Interior*.

Esta es una cuestión de suma importancia cuando se habla de los templarios, aún más si se tiene en cuenta que muy probablemente la decadencia de la Orden del Temple fuese causada por el olvido de la *Hierusalem Interior* y por demasiado apego a la *Hierusalem Miserabilis.* En efecto, respecto al fin de la Orden, no faltan, es cierto, las cuestiones controvertidas y, por lo menos, en *El Péndulo de Foucault* se pueden abordar preguntas más interesantes y fructíferas de las que se asoman por las páginas de *Fascismo eterno*. Y que, evidentemente, no se han elegido estas dos obras por casualidad. A estas y otras preguntas se intentará dar respuestas válidas y no limitadas a los asuntos geográficos en los próximos capítulos. En esta primera intervención, se ha hecho todo lo posible para restituir la representación del universo histórico y conceptual de los templarios a su marco de referencia original. Las remisiones a las obras de Umberto Eco nos han valido, si no a otro, a reconocer todos los equívocos causados por representaciones espaciales con el mundo por el que viajaban y luchaban los caballeros del Temple.

Al mismo tiempo, en los próximos capítulos, se tratará también de asignar una definición más detallada a la función del *Ordo Templi*, teniendo en cuenta las expectativas y los presagios de las guías espirituales de aquellos intelectuales que se ocuparon, respectivamente, de orientar y de juzgar la acción de la orden. También habrá espacio para reconstruir y considerar algunos de los acontecimientos históricos, de los alcances estratégicos y de los peligros enfrentados por la Orden de Hugo de Payens y de Jacques de Molay. Por otro lado, hay que avisar al lector de que este proyecto no viene a ofrecer revelaciones impresionantes sobre algunas obscuras conspiraciones, ya que las bibliografías sobre los templarios están ya bastante rellenas de títulos que han satisfecho nada más que la imaginación y a veces las carteras de sus escritores y, entre

los lectores, solo los crédulos y los ingenuos. Nótese por fin que, en los próximos cuatro capítulos, no faltarán ocasiones para abrir la discusión a algunas obras arquitectónicas que deben su realización, o aun solo su importancia, a la presencia del Temple entre sus muros.

REFERENCIAS

Wilford, J. N., *I signori delle mappe, La storia avventurosa dell'invenzione della cartografia*, Milán: Garzanti, 2018 [Ed. or. *The Mapmakers*, 1981].

Ferguson, N., *Empire, How Britain made the Modern World*, Londres: Penguin, 2004.

Eco, U., *Il fascismo eterno*, in *Cinque scritti morali*, Milán: Bompiani, 1997;

— *Il pendolo di Foucault*, Milán: Bompiani, 2020 [Ed. or. 1988];

— *Apocalittici e integrati*, Milán: Bompiani, 1964, en part. *Milo Temesvar, I venditori di Apocalisse* e *Ernst Dichter, Strategia del Desiderio,* pp. 367-371 e 377-380.

Stevenson, R., *Greenwich Meanings: Clocks and Things in Modernist and Postmodernist Fiction*, in «Philologia Hispalensis», 13, fasc. 2, 1999, pp. 205-218.

Bacon, Francisco, *Saggi*. *Del Progredire della Scienza. Nuova Atlantide*, Novara, Istituto Geografico De Agostino, 1966.

Weishaupt, A., *On Materialism and Idealism*, a cura di J. Wäges, Floriana (Malta)-Fate (Texas), Malta Minerval Editors, 2018.

Israel, J. I., *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, 2001, pp. 684-703, en part. *Traité des Trois Imposteurs* (or *La Vie et L'Esprit*) *de Mr. Benoît de Spinosa* (1719) e su *Symbolum Sapientiae*.

Bâschet, J., *I mondi del Medioevo, i luoghi dell'aldilà*, in *Arti e storia nel Medioevo*, I, Turín: Einaudi, 2002.
Mazzoni, F., *La Quaestio de aqua et terra*, in «Studi danteschi», 34, 1957, pp. 163-204;

— *Contributi di filologia dantesca*, I, Florencia: Sansoni, 1966, pp. 36-79.

Bevan, W. L., Phillott H. W., *Mediæval Geography*, Nueva Delhi, Alpha Editions, 2019.

Cardini, F., *Gerusalemme. Una storia*, Bolonia: Il Mulino, 2012.

Eliade, M., *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Harcourt, San Diego, CA, 1987. Bernardo di Clairvaux, *Lode della nuova cavalleria*, Rimini, Il Cerchio, 2017.

Frale, B., *Il Papato e il processo ai Templari. L'inedita assoluzione di Chinon alla luce della diplomatica pontificia*, Roma: Viella, 2003.

Haag, M., *The Templars, History & Myth,* New York: Harper, 2009.

Gioacchino da Fiore, *Sull'Apocalisse, Enchiridion super Apocalypsim,* Milán: Feltrinelli, 2008. Guénon, R., *Simboli della Scienza Sacra*, Milán: Adelphi, 1990.

Nicholson H. J., *Relations between Houses of the Order of the Temple in Britain and their Local Communities*, *as indicated during the Trial of the Templars, 1307-1312*, in N. Housley (Editor), *Knighthoods of Christ: Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar*, Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 195-207.

Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, II, XIV, Turín: UTET, 2004.

Partner, P., *I Templari*, Turín: Einaudi, 2005 [Ed. Or. *The Murdered Magicians: The Templars and Their Myth*, Oxford, 1982]. Riley-Smith, J., *Templars and Hospitallers as Professed Religious in the Holy Land,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010.

Sinclair, A., *The Sword and the Grail*, Newington House: Birlinn, 2005.

II

Presencia en el territorio y misión

El hecho de que Jerusalén tuviera una centralidad absoluta para los templarios no quiere decir que no hubiese otros territorios relevantes para la misma Orden. Desde luego, la organización monástico-caballeresca fundada por Hugo de Payens y Bernardo de Claraval destacó, sobre todo en el siglo XII, por una presencia cada vez mayor en la Europa occidental; una presencia que, como pronto se verá, no consistía solo en presidios de tipo militar. Esto porque, aunque tanto los estudiosos como la cultura de masa siempre han enfatizado el potencial bélico de la *Militia Templi*, tampoco se debería olvidar que esta no tuvo solo ramificaciones destinadas a la guerra, sino también grupos que tuvieron funciones de otro tipo.

Como se sabe muy bien, la *Regla primitiva* de los templarios presenta varios aspectos contemplativos y, en efecto, la fundación oficial de la Orden tuvo lugar en ámbito religioso, es decir, durante el Concilio de Troyes de 1129, durante el cual se sancionó el reconocimiento de los *Milites Templi* por las jerarquías eclesiásticas. Debió tratarse de una ocasión muy solemne y directa, en particular por los abades de la Orden Cisterciense, entre los cuales Bernardo de Claraval, aunque vio también la presencia de los primeros caballeros de la misma milicia. Además, en cuanto al nacimiento de los *Pobres caballeros de Cristo*, nombre original de los templarios, no debería tampoco olvidarse el papel desempeñado por Hugo, conde de Champagne. Este no solo decidió consagrar su vida a la organización templaria, sino que también a ella regaló todos sus bienes. Gracias a estos fundamentales datos históricos, se puede bien imaginar, que la fundación de la Orden del Temple tuvo que ser un proceso decidido por muy pocas figuras, las que quizás tenían entre ellas vínculos familiares, ya que probablemente este

es el caso con los dos Hugos – de Payens y de Champagne – y con el mismo abad Bernardo de Claraval.

Además, sabemos también que, desde el acta de fundación, las familias de la *nobleza baja* francesa siempre tuvieron una cierta preeminencia en los cargos de mando dentro de la Orden, sobre todo la de maestre general, al que hoy se suele llamar, con terminología masónica, "gran maestre". A este respecto, cabe precisar que en los últimos siglos se ha ido formando una idea bastante "absolutista" de este título y de los hombres que lo llevaron. La misma denominación "Grand Master", a menudo difundida por la masonería anglófona, debe haber contribuido en algo a que se formara tal idea. De hecho, no es un misterio que muchos masones ingleses y americanos han engendrado la creencia de que los templarios pueden haber sido los predecesores de los mismos masones, aunque lo han hecho basándose en pruebas quizás un poco "brumosas". De todas formas, entre las finalidades de este escrito hay también la de utilizar una terminología adaptada, en la medida de lo posible, a la identidad y a la historia templaria. Por consiguiente, se evitará la expresión "gran maestre", ya que esta no suele aparecer en los documentos históricos sobre los templarios, donde en cambio se puede encontrar la de "maestre general", tanto como los bien atestiguados apelativos de *Magister Templi* y *Humilis Magister*.

Es muy importante aclarar estos aspectos, no solo porque palabras inadecuadas pueden vehicular conceptos equivocados, sino porque la historia del Temple nos cuenta que el título de maestre llevaba seguramente mucha importancia en la Orden, aunque el maestre no tenía que ser necesariamente el general o el *maior* para estar a cargo de misiones extremadamente importantes, hasta vitales, para el destino de la Milicia templaria. De hecho, unos maestres provinciales, jerárquicamente inferiores al maestre general, tuvieron un papel fundamental para la expansión y la consolidación de la Orden. Antes de profundizar en este aspecto será, sin embargo, necesario delinear la estructura general del Temple de manera muy sintética, ya que una reflexión sobre esta estructura y sobre ciertas adquisiciones territoriales nos podrían revelar cuál fuese la conformación de la Orden entre el siglo XII y XIII.

En primer lugar, hay que subrayar lo que ya se iba adelantando antes, es decir que no todas las clases de los templarios tenían cargas militares. De hecho, al lado de los *Milites*, había también numerosos *Servientes* que a su vez podían ser *Sergents d'Armes* o *Frères de Mètier*. A su vez, juntos a los *Milites* y a los *Servientes*, había también un número de *Clerici*, los cuales, a pesar de su formación y clasificación monástica o sacerdotal, no tenían ninguna prioridad en las decisiones de la Orden. En cambio, por lo que respecta a los *Servientes*, hay que decir que estos no solo eran muy numerosos, sino que también podían ser muy influyentes en las realidades locales de Europa; esto porque eran entre los pocos que formaban la *población sedentaria* de las encomiendas templarias.

En segundo lugar, hay que recordar que la asociación templaria no era una secta secreta que vivía a escondidas en castillos en ruinas. Las encomiendas del Temple, que eran los asentamientos más comunes en todo el Poniente europeo, daban refugio también a peregrinos, desventurados e indigentes de todo tipo, ya que la caritativa era una de las misiones más importantes de la Orden. En casos específicos, las casas templarias podían también incluir secciones femeninas, aunque esto iba contra la regla de la Orden. Esta no era una costumbre muy generalizada, pero no puede excluirse que pudo haber pasado, por ejemplo, en la península ibérica. De hecho, hay casos en los que se puede hablar de una "cuarta clase" de *templarios*, formada por viajeros y devotos que, aunque no tomaran hábitos de algún tipo podían pasar periodos de tiempo más o menos extensos en las encomiendas templarias o en edificios contiguos, hasta el punto de sentirse de alguna manera parte de la misma organización.

A la tripartición jerárquica que se acaba de enseñar, correspondía otra subdivisión de carácter territorial y administrativo. Los asentamientos templarios más comunes eran las ya mencionadas *encomiendas*, que debían tener una organización muy parecida a la de un monasterio, ya que casi siempre tenían su propia capilla-oratorio. Esta prerrogativa, por así decirlo, autonómica de los asentamientos templarios había sido concedida por el papa Inocencio II y acabará por resultar muy relevante para la configuración y la organización de la colectividad templaria en el siglo XIII. De hecho,

se trataba de una administración muy eficiente, en la que todas las encomiendas de una determinada zona pertenecían y respondían a una provincia. A su vez, cada provincia, en la mayoría de los casos, correspondía al mismo territorio de un reino o de una específica autoridad civil, y esto se debe a las relaciones entre la cumbre de los templarios y de los reyes, o de los señoríos, que casi siempre fueron, como se detallará más adelante, muy estrechas. Al mismo tiempo, todas las provincias se quedaban, por lo menos formalmente, bajo la autoridad del papado, y naturalmente bajo la autoridad de la sede central. Esta solía identificarse con la residencia del maestre general, es decir, Jerusalén u otras localidades de Levante, como pasó, por ejemplo, en las últimas décadas de la Orden cuando Jacques de Molay, último maestre general, se estableció en Limassol, en la isla de Chipre.

Para completar el conjunto de las estructuras fundamentales de la Milicia, solo falta resaltar la centralidad de los *Capítulos*, que se reunían para nombrar a los nuevos caballeros, y el *Consejo supremo*, formado por trece electores, que se reunía cuando moría el maestre general y había que elegir el nuevo. Además, la sede central podía enviar a su discreción *Visitadores* en las varias provincias. Es muy importante notar que, a todos los niveles, los capellanes y los clérigos de la Orden siempre estaban subordinados a los caballeros que llevaban las dignidades más elevadas. Este extraordinario privilegio fue concedido entre otros con unas bulas de Inocencio II, en particular con la *Omne datum optimum* del 1139, en la época del segundo maestre general, Robert de Craon.

Así las cosas, se puede afirmar sin duda que el papel del maestre general era sí muy relevante; pero, al mismo tiempo, que la historia del Temple en el contexto histórico de las Cruzadas nos cuenta algo que va más allá de la apariencia y de las cargas institucionales. Antes de nada, hay que recordar que muchos de los escalafones más altos de la Orden, incluso el maestre general, estaban casi siempre lejos del Europa occidental y, de todas formas, proyectados hacia las operaciones de guerra de lo que hoy se suele llamar *Oriente Medio*. En cambio, los Maestros provinciales, siendo vinculados a sus propios territorios, podían cumplir con misiones de extraordinaria

importancia. De hecho, esto es lo que ocurrió con unos maestres *menores* que lograron consolidar las estructuras y la presencia templaria en los territorios de poniente. En muchos casos se trataba de veteranos de guerra cuya tarea principal consistía en guiar y supervisar las acciones emprendidas por la organización del Temple en los reinos europeos. Este fue el caso, por ejemplo, con Gualdim Pais (1118-1195), maestre de la provincia templaria de Portugal que, en la segunda mitad del siglo XII, llegó a coordinar los trabajos de construcción de la espléndida Ciudadela de Tomar, al noreste de Lisboa. La empresa arquitectónica se empezó cuando maestre general de la Orden era Bertrand de Blanchefort (1109-1169).

Junto a la bien proporcionada belleza de los edificios de Tomar, hay también que notar que esta localidad de Portugal representa quizás una de las máximas expresiones de la espiritualidad y de la simbología templaria. Esto resulta manifiesto frente a la así llamada *Charola*, la capilla-oratorio circular de Tomar cuyo diseño se basa en el modelo de la Basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén. ¿Pero cómo y por qué se quiso construir esta ciudadela templaria justo en Tomar? Esta pregunta nos lleva a pensar otra vez en la estrecha colaboración entre templarios y casas reales. De hecho, los templarios portugueses estuvieron guerreando al lado de las milicias del rey Alfonso I Henriques contra los almorávides, hasta la reconquista de Santarem y Lisboa (1146-1147). Justo en el impulso de estas victorias, el mismo rey concedió a los templarios la zona de Tomar, donde en seguida se empezó a construir la ciudadela que aún hoy se puede admirar.

Por una coincidencia que no pudo ser casual, los trabajos de construcción en Tomar fueron llevados a cabo casi contemporáneamente con la construcción de la "Temple Church" de Londres. Exactamente como Tomar, esta iglesia londinense se data en la segunda mitad del siglo XII y llegó en un momento no solo importante, sino hasta dramático para el destino de la Orden templaria. De hecho, la misma *Round Church* de Londres fue consagrada en 1185 por Heraclius, Patriarca de Jerusalén. Este había viajado a Inglaterra desde Tierra Santa junto al maestre general del Temple, el aragonés Arnau de Torroja, que falleció probablemente por una enfermedad justo durante el

mismo periplo. Se trata de una época particularmente complicada para la Orden, cuya cumbre iba pidiendo ayuda a los señoríos europeos, mientras las tropas de Salah ad-Din imponían su hegemonía sobre Siria. A pesar de la crisis bélica en la que se encontraban, los templarios aún no estaban perdidos y tenían una estrategia general muy precisa, que consistía en buscar constantemente y concretamente la ayuda y la colaboración de los Reyes de Europa.

La misma adquisición y la consolidación de dos centros como Tomar y Londres marcaron evidentemente un hito en la historia de la Orden. El aparecer de estas dos iglesias sobre los mapas templarios necesita una reflexión de tipo tanto estratégico como simbólico. Concretamente, desde el punto de vista arquitectónico ha sido justamente afirmado por unos estudiosos, como por ejemplo Franco Cardini o Peter Partner, que nunca existió una iglesia templaria estándar. Esto no merece ni ser debatido, ya que se conoce muy bien la mezcla inextricable entre estilo templario y arquitectura cisterciense. Pero al mismo tiempo la falta de uniformidad de las iglesias templarias no debe llevarnos a la fácil conclusión que iglesias circulares, como aquellas de Tomar y Londres, no tienen un sentido especial. Por un lado, es incontestable que las plantas circulares se inspiraran en la iglesia de la *Anástasis* de Jerusalén que no solo se encuentra en la misma área en la que nació la Orden templaria, sino que también fue el centro real e ideal de la organización hasta que esta existiera. Por otro lado, debe tomarse en consideración la extraordinaria carga simbólica que las *Rotondas* tenían en la ritualidad y en la simbología templaria.

Con esto se quiere también resaltar el hecho que las iglesias redondas no fueran lo habitual para la Orden no sirve para quitarle importancia, sino para añadirles. De ahí que se pueda ver en las localidades de *Temple Church* y de Tomar la concretización tangible de una geografía templaria que tenía, en Londres, su extremidad septentrional y, en Tomar, su extremidad occidental, tratándose evidentemente de una concepción simbólica más geométrica y geográfica que iconográfica. Además, si se quiere reconocer el carácter cisterciense de los edificios religiosos templarios, hay que recordar las ideas de San Bernardo que debieron necesariamente guiar a los

constructores del Temple. Como se sabe muy bien, el abad de Claraval tenía un concepto muy riguroso y severo de todo lo arquitectónico y decorativo.

Para darse cuenta de esto, es suficiente leer el intercambio epistolar entre él mismo y Guillermo de Saint-Thierry. En ello, San Bernardo lanza una firme condena del lujo de las entonces nuevas iglesias góticas en las que él veía nada más que unas *estratagemas de piedra* para atraer más visitantes que creyentes y, por lo tanto, más contribuyentes a las arcas del clero que almas en busca de recogimiento y oración. Según Bernardo, este modelo de iglesia solo «recubre de oro sus piedras y deja sin vestidos a sus hijos» y esto solo para que «ante reliquias cubiertas de oro se agranden los ojos y se abran los bolsillos» [*Apología a Guillermo*, XXVIII]; además, el abad de Claraval dirige una condena particular a los pavimentos de los nuevos edificios religiosos, porque en ellos «las imágenes de los santos pululan hasta por el pavimento que pisan nuestros pies» y «más de una vez se escupe en la boca de un ángel o se sacude el calzado sobre el rostro de un santo» [*ibid.*].

Como ya se ha visto anteriormente, no siempre es posible distinguir entre arquitectura cisterciense y estilo templario. Mejor dicho, una distinción de este tipo no tiene sentido; pero se puede afirmar sin duda que la Orden de Temple absorbió la idea, típica de los monjes cistercienses, de un estilo arquitectónico esencial y proporcionado, por lo que *la mole no fuera inmensa, la longitud no fuera desmesurada y la anchura no fuera innecesaria* [c.f. ibid.]. De hecho, si es verdad que no se puede hablar de un estándar constructivo templario, pero, en cambio, sí que se puede reconocer en todos los asentamientos templarios de los que han quedado huellas, un estilo sobrio y en general ajeno a la tendencia a la grandiosidad y al lujo típico de muchas iglesias de la baja Edad Media. De esto tenemos testimonios concretos en distintas zonas de Europa, como por ejemplo en la península italiana donde, en las regiones de Umbría y Lacio, a pesar de la escasa valorización del patrimonio cultural por las instituciones, aún se pueden apreciar unos complejos habitacionales y devocionales del Temple, como Santa Caterina a Poggio Azzuano, en la provincia de Terni; la iglesia de San Bevignate, en Perugia, Santa María en Carbonara y el castillo de San Mamiliano, entre Viterbo ciudad

y provincia. La presencia de comunidades templarias en estas localidades ha sido comprobada gracias a documentos que datan de la época del juicio francés contra el Temple (1314). Hay que acordarse de que, como ya se ha dicho, Temple no quiere decir solo caballeros armados, sino también hermanos *sirvientes* sin origen noble. Estos tanto como los *milites* fueron perseguidos por ser herejes cuando las autoridades francesas y, de forma menos explícita, el papado, optaron por la destrucción y la desposesión de la Orden.

En este complejo marco de referencia hecho por una gran variedad de construcciones civiles y religiosas, a veces construidas y otras veces heredadas y modificadas por la Orden del Temple, es muy importante reconocer la importancia de los proyectos más estratégicos y representativos como los de Tomar y de Londres, de los que ya se ha hablado. Esto porque, por muchos siglos, escritores y lectores han tratado de reconstruir la historia del Temple a través de inaveriguables intrigas políticas y de espantosos cultos idólatras. En los próximos capítulos, también se profundizarán en estos aspectos, pero de momento es necesario subrayar lo relevante y lo significativo que tienen estos dos sitios, sobre todo para entender las finalidades y los arraigos territoriales conseguidos por la Orden del Temple en la península ibérica y en la isla británica. La necesidad de construir las dos iglesias según el modelo del Santo Sepulcro puede a lo mejor explicarse con la intención de dar a las dos provincias específicas un centro espiritual en el que se pudieran reunir tanto los preceptores de las varias encomiendas de la provincia como los jóvenes novatos que aspiraban a ser nombrados templarios.

Esta tendencia no debe ser interpretada solo desde un punto de vista estratégico y administrativo, porque puede tener también un sentido trascendente. Esto porque muchos caballeros veían su propia investidura (*receptio*) como un pasaje a nueva vida y sobre todo la muerte en guerra como una elevación (*anástasis*) hacia la gloria celeste. De hecho, en muchas exhortaciones dirigidas a los *Milites Templi*, se les llama «verdaderos israelitas», con lo que se quería decir que el Templario estaba destinado a marchar hacia la *tierra prometida* hasta su conquista. Esta hoy puede sonar como una

retórica ideológica, pero en la mentalidad de aquel tiempo, ella se alimentaba de la concepción heroico-religiosa del Antiguo Testamento y, por lo visto, también de una concepción muy materializada y concreta de la Ciudad Santa, que no era solo un centro abstractamente simbólico, sino una finalidad en sí misma. Esto es un tema recurrente en los escritos de las guías de la Orden templaria, como el *Liber ad Milites Templi* del mismo Bernardo de Claraval, según el cual «los verdaderos israelitas marchan en batalla con un espíritu pacífico» [IV, 8]. Además, como de «*veri israelite*» se habla de los templarios y de los Hospitalarios también en la ya mencionada bula papal *Omne datum optimum*, aunque las relaciones entre Temple y Hospital casi nunca fueron particularmente pacíficas. De esto se hablará en el próximo capitulo.

De momento, hacia la conclusión de este capítulo, cabe una reflexión general sobre la función de los caballeros templarios. En concreto, no debe creerse que la definición del caballero cruzado cual "verdadero israelita" sea algo incontestable y sin contradicciones, sobre todo si se mira a ella desde la perspectiva del Nuevo Testamento. En particular, en los Evangelios, sí se dice que «no es admisible que un profeta muera/sea destruido/vaya perdido (*ἀπολέσθαι*) fuera de Jerusalén» [Lc. 13, 33]; pero nunca se habla de conquistar Jerusalén con la fuerza y, de todas formas, los templarios *no eran profetas*. Además, Jesús dice a la mujer samaritana que «está llegando la hora en la que ni en la montaña ni en Jerusalén adorarán el Padre» [Jn. 4, 21] y, más adelante, durante su juicio, que «mi reino no procede de este mundo» [Jn.18, 36]. Así las cosas, se puede decir de claro que la misión templaria, especialmente desde cuando de "peregrinación armada" se convirtió en una guerra de conquista, presenta muchos puntos problemáticos. Entre estos puntos, hay también que incluir la concepción demasiado materializada y politizada que los escalafones principales de la Orden tuvieron de la "Ciudad Santa"; ya que, es cierto, en los cuatro Evangelios nunca se habla o se invita alguien a marchar hacia la Jerusalén terrenal para conquistarla con la fuerza; más bien, se dice algo que suena como todo lo contrario.

Todo esto no debe impedirnos ver también otros aspectos, como por ejemplo el hecho de que los templarios veían en la muerte en Tierra Santa algo cercano a una

santificación de su propia alma y una razón suficiente para dedicarse por completo a la conquista de Tierra Santa, también en una perspectiva apocalíptica. En este sentido, es posible que las mismas iglesias de las que se ha hablado en la parte central de este capítulo tuviesen el sentido y la función de un umbral entre tierra y cielo o, mejor, un área consagrada desde donde el alma del *Miles Templi* podía por fin elevarse hacia su *anastasis*, en la que consistía su última finalidad, más allá de los tormentos del mundo. Se dice esto solo para proponer una interpretación del lenguaje simbólico del Temple, y no para justificar la desviación hacia una política colonialista que, como se verá en los próximos tres capítulos, es algo que no falta en la historia de la Orden.

En el cierre de este capítulo, cabe solo adelantar que Jerusalén, Tomar y Londres no fueron las únicas "capitales" templarias en el mundo de aquel tiempo. Otra ciudad estaba marcada con color rojo en los mapas del *Ordo*: París. Como se ha visto, la pequeña nobleza centroeuropea representaba una parte muy importante de las estructuras jerárquicas del Temple y eso es suficiente para comprender la importancia de la relación entre la Orden y la corona francesa. De hecho, la crisis que golpeó a los templarios al llegar de Felipe "el Hermoso" a principios del siglo XIV no fue ni un capricho del monarca ni un choque casual. Simplemente, los templarios, para esta época habían llegado a adquirir demasiado poder real y autonomía, lo que no era aceptable ni por el rey francés ni por el papado. En efecto, toda la historia del Temple podría ejemplificarse con la parábola descendente de las relaciones entre los reyes de los Capetos y los "Pobres Caballeros de Cristo": relaciones harmoniosas y colaborativas con el pío y religioso Luis VII "el Joven" (1120-1180) y, al contrario, envenenadas por hipocresía, rivalidad y enemistad con Felipe IV.

Esto no podía ser diferente.

París llegó a ser la capital financiera de los templarios y su edificio principal por allí no era una bien proporcionada redonda con un silente oratorio, sino una alta y sombría torre que sobrevivió como prisión hasta el 1808, cuando Napoleón la hizo desmoronar. Alrededor de esta torre rodaban los intereses y la sed de poder y privilegios de los últimos templarios. Como el lector sabe, Dante Alighieri dedicó unos versos

inolvidables a este asunto, describiendo el “Hermoso” como un *nuevo Pilatos* que «sin decreto lleva las velas avaras al Templo» (*Purg*. XX, 93). Con este verso, no cabe duda, Dante quiso sí condenar Felipe IV, pero el mismo verso parece también aludir, quizás involuntariamente, a la doble cara de los templarios: caballeros y maestres capaces de construir y habitar devotas iglesias circulares, pero al mismo tiempo hábiles para desarrollar un volumen de negocio destinado a atraer la avidez del monarca destinado a llevarlos a la desaparición. Se trata de hechos no simplemente históricos, sino también de signos de los tiempos que, de una manera o de otra, dieron lugar a la edad presente, que es la edad que ha dado al dinero un papel tanto central como para llevar muchos a olvidar el sentido de la Jerusalén celestial y su distancia de la Jerusalén terrenal.

REFERENCIAS Y NOTAS

Rocca, G., *Templari* (*Pauperes commilitones Christi Templique Salomonis*), in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Vol. IX, pp. 3-22, Alba, Paoline, 1997. Consulte este texto muy bien documentado para obtener una descripción más completa de los rangos, posiciones y agrupaciones de la Orden templaria.

Frale, B., *Il Papato e il processo ai Templari. L'inedita assoluzione di Chinon alla luce della diplomatica pontificia*, Roma: Viella, 2003.

Barroca, M. J., *Os castelos dos templários em Portugal e a organização da defesa do reino no séc. XII*, en «Acta historica et archaeologica mediaevalia», Núm. 22, 2001, pp. 213-227.

Bernardo di Clairvaux, *Lode della nuova cavalleria*, Rimini: Il Cerchio, 2017.

Bevan, W. L., Phillott H. W., *Mediæval Geography*, Londres: Stanford, 1873.

Cardini, F., *Gerusalemme. Una storia*, Bolonia: Il Mulino, 2012.

Charbonneau Lassay, L., *Simboli templari. Il Sacro Cuore del torrione di Chinon attribuito ai Cavalieri del Tempio*, Rimini, Il Cerchio, 2017.

Riley-Smith, J., *Templars and Hospitallers as Professed Religious in the Holy Land,* Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2010.

Cronaca del Templare di Tiro, Nápoles: Liguori, 2000.

Haag, M., *The Templars, History & Myth,* Nueva York: Harper, 2009.

Guénon, R., *Sull'esoterismo cristiano*, Milán: Luni, 2014, cfr. Cap. III: *I guardiani della Terra Santa* [*Los Guardianes de Tierra Santa*].

Housley N. (Editor), *Knighthoods of Christ: Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar*, Aldershot (UK), Ashgate, 2007.

Partner, P., *I Templari*, Turín: Einaudi, 2005 [Ed. Or. *The Murdered Magicians: The Templars and Their Myth*, Oxford, 1982], p. 14: «There was no standard form of Templar church: a very few, curricular or polygonal, recalled the shape either of the Dome of the Rock at Jerusalem (the 'Temple of God' of the Templar seal) or of the octagon of the Church of the Holy Sepulcher at Jerusalem. But most Templar churches were orthodox apsidal structures» [«No existía una forma estándar de iglesia templaria: muy pocas eran circulares o poligonales, que recordaban la forma de la Cúpula de la Roca en Jerusalén (el 'Templo de Dios' del sello templario) o el octógono de la Iglesia del Santo Sepulcro, también en Jerusalén. Pero la mayoría de las iglesias templarias tenían estructuras absidales como las de las iglesias ortodoxas», *TdA*].

Piana, M., Carlsson, C. (eds.), *Archeology and Architecture of the Military Orders*, Burlington: Ashgate, 2014, en particular Bagnarini, N., *I Templari nella Tuscia Viterbese*: *Vecchie Considerazioni e Nuove Prospettive di Ricerca. Storia ed Architettura*, pp. 84-106.

III

La retirada de Levante

Nec dubium: quantum augebatur potentia
tantum minuebatur et sanctitas.

Giovanni Boccaccio, *De Casibus Virorum Illustrium*, XII.

Profundizar en los acontecimientos históricos de los templarios supone algo parecido a moverse constantemente entre los focos de una elipsis, en la esperanza – a veces vana – de que estos focos puedan por fin iluminar una sola y única cara. En cuanto a fuentes documentales sobre los templarios, no faltan ni materiales de valor ni interpretaciones fiables. El problema principal es que muchos de estos documentos proceden de archivos de organizaciones que se ganaron la enemistad del Temple, como por ejemplo los hospitalarios y la misma iglesia católica; lo que no es exactamente una garantía de imparcialidad.

Se ha hablado de la sobrevivencia del archivo templario casi siempre como de una posibilidad algo remota, si no como de una fascinante leyenda sin fundamento; pero, a este respecto, puede que haya un equívoco general, ya que entre la posibilidad de hallar uno o *el* archivo del Temple y la imposibilidad de tal hallazgo, es posible que no se haya tenido bastante en cuenta una tercera posibilidad, es decir, que el archivo del Temple haya probablemente confluido en registros y catálogos de varios organismos, en un proceso de dispersión documental que quizás empezó justo cuando, en 1314, los archivos de la Orden fueron adquiridos por otras organizaciones militares y religiosas.

Aquí, esto tiene que quedar claro, no se trata de promover algún espejismo o uno de esos milagros que ocurren una vez cada siglo sobre las estanterías más olvidadas de las bibliotecas más polvorientas. Además, es probable, para no decir cierto, que nunca se llegará a reconstruir de forma detallada la historia de los *pobres caballeros de Cristo*, lo que no es necesariamente malo, dado que lo poco que sabemos nos llega para reflexionar

sobre el sentido histórico y metahistórico del Temple. Añadir más datos sería quizás una manera como otra de amontonar aún más curiosidades, sin que con ellas se llegue a un mejor conocimiento o a una reflexión valida acerca de la Orden de la cruz roja. Asimismo, hay que recordar que, en el curso de esta obra, las cuestiones historiográficas ni han tenido ni tendrán importancia por sí mismas, y siempre cumplirán una función ancilaria para cualquier conclusión original y bien equilibrada sobre el sentido de la misión templaria, incluso desde el punto de vista de la atormentada y sangrienta edad contemporánea.

Como ya se ha dicho al empezar este capítulo, la "epopeya" templaria se desarrolló como entre dos focos geométricos, epicentros desde donde irradiaron las acciones principales de los *Pauperes Commilitones Christi*. Por un lado, la vocación heroica y religiosa, con ese arranque penitencial proyectado hacia la trasfiguración de la Jerusalén terrenal en la Jerusalén celestial del *Apocalipsis*; por otro lado, hay que reconocer también la inclinación de la misma orden hacia el poder real, por así decirlo, tanto como hacia los privilegios concedidos por las autoridades, sobre todo por el papado, cuyo interés primario, al menos entre los siglos XI y XIII, era promover las Cruzadas en Levante. De hecho, la historia de los templarios no carece de los compromisos y de los manejos tan típicos de la *Realpolitik* medieval; ni es por casualidad que sobre la "vocación" bancaria del Temple se han escrito millares y millares de libros. Quizás menos evidente ha quedado la conexión entre el inexorable decaimiento de la organización templaria y la gestión de los territorios y propiedades de la misma orden.

Todo esto, obviamente, no puede valer a borrar el origen del Temple, cuando la defensa de los peregrinos y de los lugares santos, tanto como el mantenimiento de las costumbres más austeras y rigurosas, eran prioridades absolutas. Pero, tampoco se puede negar que el peregrinaje armado de los templarios se convirtió cada vez más en una operación bélica de conquista y de consolidación de las fortalezas tanto cruzadas como templarias. Asimismo, cabe decir que no es fácil mantener un equilibrio entre necesidades religiosas y exigencias militares, sobre todo cuando se está rodeados por enemigos; a pesar de que los enemigos musulmanes de los templarios no siempre actuaron de forma tanto hostil

como se suele pensar. De todas formas, una cosa queda bastante clara: si en la historia del Temple hay dos focos, uno centrado en la vocación al peregrinaje y otro en la inclinación y en la voluntad de acrecer el poder real, la distancia entre estos dos puntos acabó desgarrando la Orden. Por esta misma razón, como veremos pronto, es muy difícil construir una imagen única y unívoca de los *Paupers Commilitones Templi*.

Por otro lado, por una de esas casualidades que enriquecen la historia medieval de fascinación e interés, los templarios desaparecieron, al menos en cuanto entidad colectiva aceptada por las autoridades, en el mismo momento en que los grupos de poder occidentales decidieron abandonar la idea de conquistar y defender Jerusalén. De hecho, en el siglo XIV solo quedaba la retórica de la reconquista de Tierra Santa; una retórica que habría sobrevivido hasta a Cristóbal Colón, cuya ascendencia templaria es bastante evidente. Esto quiere decir que el Temple nunca llegó a conformarse del todo a la escena geopolítica de su tiempo, lo que se comprobará en el capítulo quinto. Por el contrario, a otra organización religiosa y militar se le dio bastante bien la adaptación a la escena política y cultural del mismo siglo XIV: se trata de la Orden "melliza" y rival del Temple, es decir los hospitalarios.

Que pudiera haber algo de rivalidad entre las Órdenes de caballería en la Edad Media, es algo bien sabido y hasta previsible. Pero quizás menos previsible es que dos milicias cristianas, envueltas en una guerra a la orilla de un desierto de peligrosos impredecibles, a miles de kilómetros de sus hogares, llegaran a luchar una contra otra para asegurarse propiedades y recursos naturales. No se menciona esto para sorprender al lector con una curiosidad histórica. La hostilidad entre templarios y hospitalarios, además de estar bien documentada, nos puede aportar también más de una clarificación sobre la cuestión del decaimiento de la Orden templaria que es uno, si no el tema principal de esta obra.

En esta perspectiva, ha llegado el momento de tomar en consideración y valorar una fuente un poco olvidada y citada, pero muy preciosa para quien quiera entender la realidad de las Órdenes de caballería en la región de Levante durante la época de las Cruzadas. Esta fuente está contenida en *Documents concernant les Templiers* (1882), un libreto de Joseph Delaville Le Roulx (1855-1911), de origen francés y que pase pasó media vida en la isla

de Malta, donde se dedicó a la investigación histórica de los archivos de las organizaciones religiosas y militares, en particular de la Orden hospitalaria. De hecho, el mismo Delaville Le Roulx fue caballero de la "Soberana Orden Militar Hospitalaria de San Juan de Jerusalén de Rodas y de Malta", ni hay que tardar en decir que a él se debe también la atrevida hipótesis de que los archivos de los templarios no se habrían perdido del todo, sino que estarían como dispersos por los catálogos y registros de varios organismos, es decir los mismos que "heredaron" las propiedades de la Orden del Temple cuando esta fue declarada ilegal por la iglesia y por la corona francesa (1314).

Establecer si dicha hipótesis tiene algo de fundamento compete a los historiadores de profesión, tanto como a aquellos investigadores que llevan las credenciales para visitar y explorar los innumerables archivos y sótanos en donde se guardan los mohosos papeles del pasado medieval. Lo que se puede hacer aquí, ya que merece la pena, es presentar en resumen las partes más interesantes de los *Documents concernant les Templiers*, traídos a la luz por Delaville Le Roulx ya hace casi un siglo y medio. Desde nuestro punto de vista, la importancia de estos *Documents* radica sobre todo en el hecho que nos relatan la hostilidad y los choques entre las capas blancas del Temple y las túnicas negras del Hospital, en una región fundamental de Tierra Santa en la época de los Estados Cruzados.

En concreto, en el documento quizás más importante de la colección, se lee que, en el año 1235, las dos milicias llegaron a disputarse la gestión y los accesos a un río cuyo nombre, en el mismo documento, resulta ser «Flumen Acconensis», el que «descendit ex Fonte Recordane». Este río, dando por sentados los cambios geomorfológicos ocurridos durante siglos, debe coincidir con un complejo de canales y diques, de los que aún hoy quedan restos en el Parque natural de Ein Afek, al sur de Acre (*Akkā*, en árabe; *Akkô¸* en hebraico), no muy lejos de la inestable frontera entre Israel y Lebanon. De hecho, Alex Demurger, uno de los principales historiadores del Temple, identifica el río *Acconensis* con el río Na'aman, el que brota justo del manantial de Ein Afek, que sería aquella a la que los cruzados llamaban *Fons Recordane*.

Entonces, se puede decir que, esta zona costera debió ver más una colisión entre guarniciones hospitalarias y templarias. En particular, sabemos que en la misma Reserva

natural de Ein Afek aún existe una torreta con molino que data en el siglo XII, por lo tanto, no es difícil imaginar que, esta zona, tan rica de agua dulce y estructuras hidráulicas, tuvo que ser de importancia estratégica fundamental para las tropas cruzadas, dado que de esa dependía no solo el suministro de agua, sino también el funcionamiento de los molinos en la zona. De hecho, según cuanto se lee en el mismo documento publicado por Delaville Leroulx, la disputa no se había desatado solo por el acceso al río, sino también por la gestión de los molinos («molendina») y las obras de los diques («ripas fluminis»), hasta al punto que en el documento se leen instrucciones muy detalladas con respecto a lo que los templarios pueden o no pueden hacer en los territorios de los hospitalarios («Et si templari voluerint elevare ripas fluminis in terra Hospitalis, possint eas alte sufficienter non fuerint elevare, scilicet usque ad punctum signaculi prelibati».).

Otro aspecto muy relevante, tal como destaca en el mismo documento, respecta los intermediarios y pacificadores rogados de intervenir para solucionar la controversia, es decir «*H[ugonem] Nazareno Archiepiscopum, R[adulphum] Acconensem Episcopum et nobilem virum O[done], comestabulum Regni Ierosolimitani*»; estos sellaron el mismo documento original justo para sancionar la pacificación entre las dos Ordenes. Respecto a este punto, hay que añadir que el tono general del comunicado es no solo bastante formal, sino también muy sintético y tiene algo como de "preimpreso", por así decirlo. Este carácter lleva a pensar que controversias como esta tenían que ser bastante habituales, hasta al punto que las autoridades de la zona tenían una función judicial preestablecida en la gestión de las relaciones entre templarios y hospitalarios.

El documento es muy importante también porque se mencionan directamente los maestres generales involucrados, es decir: «venerabilem fratrem A[rmandum], magistrus domus milicie Templi […] et veneralibem fratrem G[erinum], magistrum domus Hospitali sancti Johannis Jerosolimitani», que tendrían que ser, respectivamente, Armand de Périgord, maestre del Temple de 1232 a 1234, y Guérin de Montaigu, maestre del Hospital entre 1231 y 1236.

Más allá del hecho histórico, en sí mismo importante y significativo, hay también que reflexiónar de forma conceptual sobre el contenido de este documento, puesto que de ello

se pueden extraer unos elementos para entender la situación general, no solo estratégica, de las milicias cristianas estacionadas en el Oriente Próximo a la mitad del siglo XIII. Antes que nada, hay que notar la tendencia, tanto del Temple como del Hospital, a arraigarse en el territorio y consolidar sus dominios. Esto no debía pasar por motivos exclusivamente estratégicos y militares, sino también por un interés administrativo y de soberanía territorial a la que cada milicia debía seguramente ambicionar. Con esto, se puede también definir una dinámica competitiva en la que las Órdenes de caballería tenían la firme intención de concretizar y afirmar su hegemonía en la parte de Levante que, con terminología medieval, tendríamos que llamar *ultramar.* En esta misma dinámica, hay desde luego que reconocer otra tendencia, por la que cada Orden se percibía como un organismo autonómico, digno de derechos y privilegios especiales o, según proceda, como necesarios e irrenunciables.

Para completar el cuadro, cabe también mencionar que, en el contexto complejo y mudable de las posesiones cristianas de ultramar, las milicias cristianas de los templarios y de los hospitalarios no desdeñaban celebrar acuerdos y alianzas con las flotas mercantiles más poderosas, es decir la veneciana y la genovesa, las que fueron sumamente influyentes en el equilibrio de poder de la época de las últimas Cruzadas. Entonces, si por un lado hay que reconocer, con el historiador Franco Cardini, que los cruzados del siglo XII aún «estaban encerrados tras los muros de la misma ciudad a la que habían caído en sus manos, prisioneros del mismo sitio en que habían triunfado con tanta aparente facilidad»; por otro lado, hay también que decir qué la época de los *triunfadores prisioneros*, se puede aplicar solo para los primeros cruzados, mientras un siglo más tarde, en la realidad descrita por ese documento de 1235, las milicias cristianas ya iban intentando no solo sobrevivir dentro de sus propios muros, sino también extender una hegemonía sobre toda la región de ultramar. Y la reflexión que se proponía antes parece llevar exactamente a esto, o sea que a darse cuenta de que este intento de arraigarse con dominios propios, en el contexto de los Estados Cristianos, ya es síntoma de algo parecido a una moderna colonización: un síntoma que, como se detallará a continuación, no implica nada positivo.

Antes que nada, hay que adelantar que esta búsqueda y consolidación de dominios, sean ríos, fortalezas o regiones enteras, llevaron las Órdenes militares cruzadas, incluso el Temple, a un nivel cada vez mayor de politización, es decir a la necesidad de llegar a compromisos diplomáticos y estratégicos con las distintas fuerzas en el terreno. Además, ampliando la perspectiva, cabe también decir que a la concentración en el esfuerzo bélico no siempre correspondió la unidad de las fuerzas cristianas, puesto que, como es natural en un contexto de este tipo, cada Orden miraba a defender sus propias fortalezas hasta a la última gota de sangre.

Merece la pena recordar que la Orden de San Juan tenía una de sus fortalezas más importantes, si no la más importante, en Krak de Chevalier (*Qala'at al-Hosn*), en el territorio de la actual Siria. El Hospital perdió el control de esta posesión en 1271 a manos del sultán mameluco-egipcio, Al-Zahir Baybars (c.1220–1277). Por otro lado, a mitad del siglo XIII, la fortaleza templaria estratégicamente más relevante era Château Pèlerin (*Atlit* o, en hebraico, *Khirbet Karta*), cuyas ruinas aún se encuentran no muy lejos del mismo manantial de Tal Afek, es decir de la ya mencionada *Fons Recordane*. Es probable que Château Pèlerin fue construido a principios del siglo XIII para dar refugio a los templarios asentados en el Convento de la misma Acre a la que, en aquella época, se solía llamar San Juan de Acre. Pero los cruzados estaban destinados a perder también esa fortaleza; que es lo que pasó exactamente en 1291, cuando tras el célebre asedio de las fuerzas mandadas por el sultán Al-Ashraf Khalil (1262–1293), que, como al-Zahir Baybars, era originario de la dinastía *Bahri.*

Durante este asedio, admirablemente relatado en las crónicas de las *Gestas de los Chipriotas*, templarios y hospitalarios lucharon lado a lado por última vez; pero no solo por esto se trató de un asedio particularmente dramático. En ello encontró la muerte el maestre del Temple Guillaume de Beaujeu (1230-1291) y, además las sobrevivientes tropas templaria no pudieron quedarse en Acre y tuvieron que emigrar a Chipre donde aún existía una corona cruzada, es decir el reino de Enrico II de Chipre (1271–1324). Justo a empezar de este momento, templarios y hospitalarios tomaron direcciones muy diferentes: los primeros quedaron atrapados en la persecución y en la medida judicial montada por Felipe

el Hermoso, mientras los hospitalarios acabaron alejándose siempre más de las regiones de Levante, hasta ser involucrados en las luchas contra la incipiente hegemonía de los otomanes, por el Mediterráneo centro occidental.

De paso, hay que señalar que la historia de la Orden de San Juan fue quizás hasta más imprevisible y extraña que la de los templarios. Es cierto que el *Ordo Hospitali* representa una anomalía en el universo de la caballería de la Edad Media. A diferencia de otras Ordenes, como los teutónicos o los mismos templarios, los frailes de San Juan no tenían en principio mucho que ver con las operaciones bélicas de ultramar, siendo nada más que una Orden asistencial que cuidaba de los enfermos en Jerusalén. Sin embargo, no se sabe mucho del nacimiento de la orden tanto como de la personalidad de su primer maestre, es decir, Gerardo Sasso (c.1040–1120), probablemente originario de Campania o, según otras teorías, de Provenza. Por otro lado, se sabe con suficiente certeza que la misión de los fundadores de los Hospitalarios tenía carácter caritativo y que hermano Gerardo obtuvo el reconocimiento oficial de su orden por papa Pascual II alrededor de 1113, es decir en la época de la primera Cruzada.

De todas formas, la militarización de los hospitalarios representa un proceso algo misterioso que, dando por sentada las necesidades prácticas, se puede quizás explicar también con la rivalidad contra los bien disciplinados y organizados templarios. Los historiadores suelen subrayar el papel tenido en ese proceso por el sucesor de fray Gerardo, es decir Raymond de Puy (c.1083-1160), al que se debe la subdivisión de la Orden entre clérigos, militares y servidores, la que es de hecho bien parecida a la jerarquía templaria. Sea como sea, durante toda la época de las Cruzadas, las dos milicias fueron a menudo mencionada, exhortadas y contactadas conjuntamente, sobre todo por las autoridades religiosas. Sin embargo, es muy importante precisar que las dos organizaciones no respondieron solo y exclusivamente a necesidades bélicas, sino que tuvieron también un papel devocional y social, como se vio, con respecto a los templarios, en el capítulo anterior.

Si se quiere sintéticamente esbozar los motivos contemplativos de estas órdenes, por lo menos en sus principios esenciales, se puede hablar de una constante sublimación de los

lugares de los milagros y de la pasión de Cristo. De hecho, el mismo "peregrinaje en armas" no siempre, y no para todos los caballeros, debió representar solo y nada más que una ocasión de conquista y dominio. Sin embargo, a medida que iba debilitándose el rigor ético y devocional, las preocupaciones políticas y estratégicas llegaron a prevalecer de forma cada vez más vehemente. Como se verá en la inminente parte final de este capítulo, esta no es una impresión personal de quien escribe, sino también de autores de alto prestigio. De hecho, discordias como aquella desatada por la controversia relatada en el documento publicado por Delaville Le Roulx nos llevan a la conclusión que ni los templarios ni los hospitalarios fueron ajenos a una creciente "voluntad de potencia", la que quizás ya dominaba en el seno de las dos Órdenes hace tiempo.

Como ya se ha mencionado más arriba, esto es un aspecto muy importante, no solo desde el punto de vista histórico, sino también desde una perspectiva más conceptual y metahistórica, porque nos ofrece la posibilidad de evaluar esa búsqueda de poder como un primer germen de aquella manía colonizadora que estaba destinada a afectar profundamente a la mentalidad occidental moderna. A esto se puede añadir que no se trata solo del olvido de las aspiraciones de carácter más meditativo y devocional, sino también de que la misma interpretación que las dos organizaciones daban de sus propias misiones quizás carecía hace tiempo de motivaciones puramente espirituales. De hecho ¿cómo no darse cuenta de que la concepción de Ciudad y Tierra Santa que estas Órdenes tenían era demasiado materializada y materialista? Ella, como ya sabemos, estaba apuntalada en la idea papal, bastante retorica, de que los caballeros católicos tuvieran que luchar como
«verdaderos israelitas». Esta concepción en la época final de la Orden del Temple quizás llevó a una identificación literal de la Jerusalén terrenal con el *Umbilicus mundi* y con la misma fuente de la revelación evangélica y apocalíptica.

Claro, puede que algunos entre los más contemplativos y profundos de los caballeros templarios nunca les ocurrió olvidar las palabras del Evangelio de Juan: «Mi reino no es de este mundo» [18, 36] ni que siempre ha habido una distancia, una diferencia, entre el oriente geográfico y el oriente espiritual. A este respecto, tenemos más de un

presentimiento, ya que Usama Ibn- Munqidh, en su *Libro de contemplación* (*Kitāb al-iʿtibār*), nos ofrece un testimonio bastante fiable. En concreto, Munqidh nos confirma que los templarios tenían amigos musulmanes y que respetaban a su forma de rezar y a la ritualidad de sus gestos; ni se trataba de ese respeto "de maquillaje" que mucha gente hoy conoce y practica muy bien, puesto que en Jerusalén ellos permitían a sus amigos musulmanes de entrar en las posesiones católicas y rezar según las formas y las costumbres del islam; lo que les suponía enfrentar las críticas de otros "francos profanos".

De todas formas, con respecto a la importante cuestión de la orientación espiritual que ya hemos discutido en el primer capítulo, nunca se debe resultar vagos, no solo porque esta es fundamental para comprender los temas de la caballería iniciática tratados hasta ahora, sino porque hasta el siglo XIV el mundo medieval en su conjunto aún veía en este aspecto algo como una cuestión viva. Quizás no existe testimonio más fiable de esto en la literatura mistérica de la *Divina Comedia* de Dante. De paso, cabe recordar la definición de Henry Corbin que, en su *Templo y contemplación*, dice: «sería inútil buscar el oriente espiritual en los mapas, como se ilusionan de poder hacer los literalistas». Lo que dice Corbin es cierto, porque el oriente interior tiene una naturaleza trascendente que no puede ser reducida a ninguna de las formas o de las identidades terrenales. Esto quiere decir que el oriente del que habla Corbin no necesita un vínculo con los acontecimientos humanos para ser y seguir siendo.

Antes de concluir este capítulo, hay también que precisar que aquí no se quiere imponer una interpretación unívoca de un fenómeno tan complejo como las Cruzadas y las órdenes de la caballería cristiana en ultramar. Tampoco merece la pena montar el enésimo juicio contra los templarios ¡ya que ellos han sido, de lejos, la orden militar más procesada de la historia! Aquí, solo se quiere poner en relación la parábola descendente de los templarios con el naufragio irreversible de la cultura y de la mentalidad occidental. Un naufragio que ha durado unos siete siglos y que ha afectado de forma tan profunda a los occidentales que ellos mismos no se dan cuenta de la naturaleza propiamente colonizadora de sus ideas y de sus actos. Esta interpretación de la parábola no solo de los templarios, sino de toda la experiencia colectiva de las Cruzadas no se basa en fantasías personales o sugestiones novelescas. Más bien, se trata de la ampliación conceptual de la lectura

histórica y cultural de uno de los máximos expertos de simbología templaria de todos los tiempos, es decir Louis Charbonneau Lassay, que llegó a escribir que «un innegable laxismo, casi general en la práctica monástica, sirvió a voluntad a los enemigos del Temple».

Es además impresionante la afinidad entre la forma de ver las cosas de Charbonneau Lassay mismo y la de otro intelectual y escritor que vivió separado de él por muchos siglos de distancia; es decir Giovanni Boccacio, cuyo padre, Boccaccino di Chellino, fue testigo de la ejecución de los últimos templarios en París, en 1314. Justo con las palabras de Boccaccio se concluye este capítulo, lo que no ocurre por casualidad, ya que en las palabras del autor de *Decamerón* se encuentran también uno de los temas principales que se enfrentarán en los próximos dos capítulos: «(…), mientras la pobreza, madrastra de la lujuria, vivía entre ellos, la milicia, el voto, el orden y las reglas de vida muy bien observadas los hicieron muy famosos por su santidad. Pero mientras las riquezas de los cristianos afluían de todas partes para socorrer esta piadosa obra, poco a poco los deleites y las concupiscencias empezaron a ocupar su lugar, de modo que, así como al principio los hombres, abandonando las riquezas mortales, entraron bajo aquella sagrada carga, de modo similar más tarde, no sufriendo ya la pobreza, empezaron a volverse hacia los tesoros que se habían preparado. Luego, a castillos y ciudades y pueblos para mandar; a ellos el descanso y a los siervos dar la carga de la lucha; y el magistrado de la milicia, que anteriormente había sido un cargo muy laborioso, fue elevado al más alto honor. Tampoco hay duda de que, a medida que crecía el poder, también iba careciendo cada vez más la santidad. Como estos hombres decayeron en la virtud, ocurrió que un tal Iacopo (…) de nacionalidad borgoñona y de la casa de los señores de Molai, joven muy valiente, según las leyes de Francia, siendo el hijo mayor heredero de todos los bienes y señoríos de su padre, y por tanto permaneciendo pobre, para escapar del yugo de su hermano, que ya se había convertido en señor, y para poder con el tiempo ascender a cosas mayores, entró como refugio en la milicia de los templarios».

REFERENCIAS

Le Roulx Delaville, J., *Documents concernant les Templiers, Extraits des Archives de Malte*, París: Typographie Plon, 1882, pp. 1-2: «Personne, en effet, n'ignore que les archives du Temple sont perdues; un obscurité profonde, mystérieuse même comme tout ce qui touche les Templiers, entoure la disparition de leurs archives. L'étude des documents conservés à Malte ne sera pas sans intérêt, croyons-nous, si elle peut fournir un argument nouveau, ou même une simple présomptipn qui puisse aider à résoudre cette question»; pp. 3-4: «Quand les biens des Templiers furent transmis aux Hospitaliers, les titres de propriété ont suivi les biens, et nous en trouvons un grand nombre parmi les archives particulières des préceptoreries de L'Hôpital. On sait que cette transmission, pour différents motifs, n'a pas eu lieu partout. Il suffit, dans ce cas, de suivre la trace des biens du Temple depuis la destruction de l'Ordre jusqu'a leur incorporation définitive, pour retruover leurs archives dans celles du pouvoir qui les absorbés. On ne peut espérer qu'au milieu de pareils bouleversements tout n'ait échappé à la destruction; mais il n'est pas témerarire d'affirmer que des recherches conduites avec persévérance dans ce sens aboutiraient à la reconstitution presque intégrale de ces archives particulières»; el documento citado que data en 1235, ibid. pp.23-26, código de archivo: *Arch. De Malte, Div. I, vol. 5, pièce 16.*

Demurger, A., *Tramonto e fine dei cavalieri templari* [*Jacques de Molay*, 2002], Roma: Newton & Compton, 2004; sulle dispute tra Ospedale e Tempio per le acque fluviali del *Flumen Acconensis*, pp. 46-47: ««En el pasado, las órdenes militares han intentado reducir sus disputas, a menudo de carácter territorial, ya sea llegando a un acuerdo amistoso o recurriendo a la intervención de los jueces. Los conflictos surgidos por la utilización de las aguas del río Na'amán, que hacían girar las ruedas de los molinos templarios y hospitalarios de Recordane y Doc, cerca de Acre, llevaron a Bérard y Revel a solicitar el arbitraje de una comisión (...)». *Ibidem* se reconstruye el proceso di pacificación entre los Ordenes templario y hospitalario,

hasta los años Sesenta del siglo XIII, es decir cuando maestres eran, respectivamente, Thomas Bérard (?-1273) y Hugues Revel (?-1277/78).

Angiolini, E., *Percorsi archivistici per la storia dell'ordine Templare,* en «Indagini e ricerche alla Magione templare di Bologna», Atti del convegno, Bolonia, 5-6 febrero 2016; Angiolini, E. (ed.), *Deputazione di storia patria per le province di Romagna*, *Documenti e studi*, Vol. XLI, Bolonia, 2017, pp. 5-20.

Cardini, F., *I poveri cavalieri del Cristo*, Rimini: Il Cerchio, p. 82: «La inseguridad de las vías de comunicación en Tierra Santa "conquistada" por los cruzados era terrible. En la práctica, estaban encerrados tras los muros de las ciudades que habían caído en sus manos, prisioneros en el país en el que habían triunfado con aparente facilidad» [*TdA*].

Riley-Smith, J., *Templars and Hospitallers as Professed Religious in the Holy Land*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010, p. 32: «La forma de Chastel Pèlerin, al sur de Haifa, construida con la ayuda de los cruzados a partir de 2017/18, fue moldeada por el promontorio en el que se encontraba, pero está claro, a partir de las referencias de Oliver de Padernborn a un '*oratorium*' y '*palatium*', que fue, según escribió, diseñado para ser un refugio para el convento templario de Acre, que el recinto se construyó en la planificación desde el principio. Esto nuevamente tomó la forma de un patio interior, en un lado del cual estaba la capilla» [*TdA*]; cfr. Oliver of Paderborn, *Schriften*, ed. Hoogeweg. Tübingen, 1894, pp. 171.

Bradford, E., *Mediterranean, Portrait of a Sea*, Msida: Tutor Publications, 1989; en particular, sobre la militarización de los hospitalarios, se vea el cap. 9, *Knights of Saint John*, pp.352- 363; cfr. D. Seward, *The Monks of War*, Londres: Penguin, 1972/1995, pp. 36-37.

Cronaca del Templare di Tiro [*Gestas de los Chipriotas*], Nápoles: Liguori, 2000, Capp. 243-295, pp. 199-253.

Seward, D., *The Monks of War, The Military Religious Order*, Nueva York: Penguin, 1972/1995, sobre todo, *The Birth of a New Vocation*, pp. 23-42.

Usama ibn Munqidh, *The Book of Contemplation*, Nueva York: Penguin, 2008, p. 147. Bien conocido es el episodio de la Mezquita Al-Aqsā, narrado en el *Kitāb al-iʿtibār*: un franco recién llegado a Jerusalén quiso obligar a Usama ibn Munqidh a rezar mirando hacia el este, cuando en realidad estaba mirando hacia La Meca. Un grupo de templarios corre en defensa del diplomático sirio y ahuyenta al problemático franco. Durante su estancia en la Ciudad Santa, Usama solía reunirse con los caballeros templarios; de hecho, él mismo escribe: 'Cuando visitaba Jerusalén, solía entrar en la mezquita Al-Aqsā, donde estaban establecidos mis amigos templarios. Junto a la mezquita había un oratorio que los francos habían transformado en iglesia. Los Templarios pusieron a mi disposición ese pequeño oratorio para realizar allí mis oraciones'» [*TdA*]; cfr. Amin Maalouf, *Le Crociate viste*

degli arabi [*Las Cruzadas vistas por los árabes*], Turín: SEI, 1989, se vea sobre todo el capítulo *Un emiro presso i barbari*, pp. 143-159.

Corbin, H., *L'immagine del Tempio* [*Templo y contemplación*], Milán: SE, 2010, p. 223; cfr. A. Ventura, *Il Graal e l'Oriente*, in *Graal, simbolo millenario. Leggenda, storia, arte, esoterismo*, a cargo de Sessa, G., Roma: Arkeios, 2019, pp. 121-131.

Charbonneau Lassay, L., *Simboli Templari*. *Il Sacro Cuore del torrione di Chinon attribuito ai cavalieri del Tempio*, Rimini, Il Cerchio, 2017, p. 16.

Giovanni Boccaccio, *De Iacopo, magistro Templariorum*, in *De Casibus Virorum Illustrium*, XII, en *Tutte le Opere*, Vol. IX, a cargo de Branca, V., Milán: Mondadori, 1983,

pp. 824-825: «Sane, dum penes eos paupertas, noverca libidinum, viguit, militia; votum et vivendi exhibita norma optime sanctitate florentes. Attamen, dum pio labori undique Christianorum opes affluenter opem afferunt, sensim militantium mentes subintrare delitie atque libidines cepere, et uti a principio, relictis perituris divitiis, homines sacrum subibant onus, sic in processu quasi ad paratos thesauros ceperunt, inpatientes inopie, evolare. Inde castris urbibus et populis imperare; sibi quietem, servis bella commictere, et militie magistratum, oneris olim officium, in honorem potissimum sublimare. Nec dubium: quantum augebatur potentia, tantum minuebatut et sanctitas. Quibus, sic in declivium a virtute laberatibus, Iacobus, de quo sermo futurus est, burgundus origine et ex dominis Molai genitus, ingentis animi iuvenis, cum lege gallica filio natu maiori cessissent omnes patrie dignitates, pauper effectus, excussurus iam imperantis fratris iugum, ut aliquando ad maiora posset extolli, ad preparatum refugium - scilicet Templariorum militiam - sese contulit».

IV

Baphomet y la idolatría de los templarios

PRIMERA PARTE

Peter Partner, en su *El asesinato de los magos: los templarios y su mito* (1982), mantiene que el catolicismo de la Edad Media tenía del islam, «una visión cruda, arrogante y severa»; y además, «ninguna tolerancia complementaria, ningún equivalente a la idea musulmana de que a los cristianos y los judíos como pueblo del Libro se les había concedido una revelación parcial de la palabra de Dios». Desde un punto de vista general, afirmaciones como estas parecen incontrovertibles; por lo tanto, hay que tomarlas en consideración, aunque no para justificar las matanzas y la sangre que impregnan la tierra de Palestina ya hace milenios, como a menudo les pasa hoy a los vampiros sionistas, sino para comprender si y hasta a qué punto los cruzados tenían el derecho de viajar a Tierra Santa para, "en nombre de Cristo", conquistar las arenas palestinas, las mismas arenas en la que el Mesías pronunció sus palabras e hizo sus gestos.

René Guénon, unas décadas antes de Partner, se enfrentó a una cuestión muy similar. La idea principal de Guénon era que la misión de los templarios en Levante tenía carácter esotérico, ya que allí ellos desarrollaban la función de "Guardianes de Tierra Santa", este mismo siendo el título de un artículo muy importante del mismo autor de *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. Se trata de una intuición feliz, puesto que justo Tierra Santa – a la que en sus estudios Guénon llama con varios nombres como, por ejemplo, *Tierra de los vivos* y *Morada de inmortalidad* – fue uno

de los principios fundamentales de la organización templaria. En este caso, ya no se trata simplemente de una tierra geográfica, sino de un concepto trascendente que Guénon mismo enseño como reconocer en las varias tradiciones espirituales.

Sin embargo, por más que la idea de una tierra de los elegidos pudiera efectivamente estar arraigada en el seno de la Orden del Temple, también es un hecho incontrovertible que, a lo largo de un milenio, el cristianismo nunca había percibido la necesidad de viajar, con ejércitos, hacia Jerusalén para "liberarla de los infieles". Al contrario, muchas sectas gnósticas del cristianismo primitivo veían en la idea de Tierra Prometida nada más que un estado interior que cada hombre podía alcanzar a través de un proceso de purificación; de todas formas, nunca se habla en los Evangelios, ni canónicos ni gnósticos, de salir armados a liberar físicamente una "tierra prometida" cualquiera. Solo para citar un ejemplo, en el Evangelio de Juan se reconoce un «verdadero israelita» en un hombre (Natanael) «en quien no hay engaño» [Jn. 1, 47-48]; y no en hombres exhortados y enviados a invadir la Jerusalén terrenal contra los "infieles"; en este sentido, se vean las exhortaciones papales de Inocencio II citada en el capítulo II.

Guénon, hay que decirlo, en sus obras evitó cuestiones capitales como estas. Ya se conoce el desprecio que él profesaba contra toda interpretación *historicista*, aunque en este caso los acontecimientos históricos alcanzan un nivel hermenéutico que le otorga una significación *meta-histórica*, es decir capaz de ir más allá de los mismos hechos. En lo específico de las Cruzadas, se pueden recordar las conclusiones a las que Guénon llegó en su estudio *Sayful-Islam*, donde él afirma: «A menos de estar cegado por ciertos prejuicios, es fácil comprender que sea así, pues, en el dominio social, la guerra, en cuanto dirigida contra aquellos que perturban el orden y destinada a reducirlos a ello, constituye una función legítima, que en el fondo no es sino uno de los aspectos de la función de "justicia" entendida en su acepción más general. Pero, no es este sino el lado más exterior de las cosas, y por ende el menos esencial: desde el punto de vista tradicional, lo que da a la guerra así comprendida todo su valor es que simboliza la

lucha que el hombre debe llevar contra los enemigos que porta en sí mismo, es decir, contra todos los elementos que en él son contrarios al orden y a la unidad».

De hecho, a partir de estos presupuestos se puede tranquilamente decir que "aquellos que perturbaban el orden" en el Oriente Próximo que vio las Cruzadas eran exactamente los francos llegados desde el *Extremo Occidente*. Frente a estos, los musulmanes de la zona quizás no podían hacer otra cosa que defender sus tierras y sus costumbres, aunque el escenario de las cruzadas fue muy complejo y los francos no fueron los únicos invasores de la Palestina en aquella época. Sin embargo, Guénon nunca interpreta las cruzadas desde la perspectiva de una dinámica de "invasores e invadidos", dado que él nunca vio en las cruzadas solo operaciones destinadas a perturbar la Orden. Como él escribe en su biografía de San Bernardo de Claraval: «Si el objetivo inmediato de la Cruzada no se llegó a lograr, ¿debemos decir que la expedición fue completamente inútil y que los esfuerzos de San Bernardo solo resultaron en un desperdicio de energía? Esta no es esta nuestra conclusión, a pesar de lo que puedan pensar los historiadores que se limitan a observar solo las apariencias externas, ya que hubo razones más profundas para estos grandes movimientos de la Edad Media, tanto políticas como religiosas, una de las cuales (…) fue la de preservar para el cristianismo una conciencia viva de su unidad. El cristianismo era idéntico a la civilización occidental, fundada entonces sobre bases esencialmente tradicionales, como toda civilización normal, y habría alcanzado su apogeo en el siglo XIII; la pérdida de este carácter tradicional tuvo que derivar necesariamente de la destrucción de esta unidad del cristianismo».

La visión presentada en el párrafo que se acaba de citar carece de una concepción auténticamente esotérica y evangélica de la fe, ya que el cristianismo no fue fundado para ser la religión de una entera civilización; es decir, la idea que la fe cristiana debía tener una función civil es totalmente ajena a los evangelios. De todas formas, se entiende perfectamente lo que Guénon quiere decir. Quien ha leido sus obras, aún solo las principales, ya sabe muy bien que una de sus prioridades giraba alrededor de la necesidad de ancorar la cultura occidental en una tradición espiritual; esta tradición, él

creía firmemente que tenía que encontrarse en el cristianismo, aunque se tratara de un cristianismo que, en cuanto a formas teológicas y litúrgicas, debía depender exclusivamente del catolicismo. Por consiguiente, aparece totalmente normal que, en la propia biografía de San Bernardo, Guénon ve la identificación de cristianismo y civilización occidental como algo no solo normal, sino también legítimo y hasta "providencial". De hecho, por más que hoy tal visión pueda parecer extraña y quizás enemiga de toda secularidad del estado, en la época del autor nativo de Blois debía resultar mucho más practicable que otras soluciones. De todas formas, hoy podemos decirlo sin duda, todos los auspicies y esperanza de Guénon a este respecto no se han concretizados ni de lejos.

Se trata de un asunto muy complejo y que, sin embargo, no está directamente relacionado con el tema principal de este capítulo. En cambio, más pertinente es la idea de las Cruzadas y cómo las concibió y vivió la caballería del Temple, ya que esta podía tener la sabiduría esotérica necesaria para entender el lenguaje ritual y simbólico de los musulmanes, pero al mismo tiempo tenía que actuar en el contexto de una religión dogmática a cuyas autoridades tenía que responder. Este papel de los templarios entre esoterismo y exoterismo no siempre emerge claramente en las obras de Guénon. De forma muy general el vio en el cristianismo una «forma tradicional» de carácter inicialmente esotérico, cuya enseñanza fue posteriormente adaptada a las necesidades de una religión con funciones civiles y litúrgicas; lo que fue una exteriorización necesaria, en la que él no veía un acto abusivo o arbitrario, sino «un sacrificio verdaderamente *providencial*». Por más que este aspecto pueda parecer complejo, y a veces hasta inaprensible, con respecto a nuestro tema la dicotomía esoterismo y exoterismo nos puede ayudar mucho en llegar a una posible explicación del origen del ídolo Baphomet y de su sentido.

Como se verá mejor pronto, en la acusación de idolatría contra los templarios quizás puede haber algo de fantasía y de conspiración, pero hay también muchos elementos que nos llevan a pensar que esa acusación no vino de la nada. A este respecto, ya se ha adelantado algo, pero antes de enfocarse en el tema, hay que completar la

presentación general de la posición de Guénon en relación con los templarios. El esoterista francés puede incluirse, como Dante Alighieri, en la parte de los "inocentistas", dado que imputa el fin del Temple sobre todo a los planes nacionalistas y expansionistas de Felipe el Hermoso, así aceptando la teoría dantesca de las *velas avaras* (*Purg*. XX, 93). Sin embargo, esta interpretación del fin de la Orden templaria es quizás demasiado simplificada, ya que no toma en consideración esa decadencia de los templarios de la que ya se ha hablado en el capítulo anterior basándose en las conclusiones de Charbonneau Lassay y de Boccaccio.

Asimismo, cabe decir también que la actitud exculpatoria de Guénon no le quita importancia a su lectura de las doctrinas esotéricas con las que los caballeros del Temple quizás vinieron en contacto en las regiones de las Cruzadas. Como ya se ha visto, la conexión con estas regiones tenía ya algo simbólico en sí misma, ya que los templarios se veían como *los guardianes de Tierra Santa.* Se puede además añadir que, en el área del sepulcro de Cristo ellos solían ver también la vivificante presencia divina, en un complejo de paralelismos simbólicos que tiene algo de la idea de la que los judíos llaman *Shekinah* y los árabes *Sakīnah*. Guénon profundiza en estos aspectos en el ya citado artículo *Les Guardiens de la Terre Sainte*; en ello, él pone además los templarios en relación con otras organizaciones iniciáticas de Levante, como los asacíes y los drusos.

Como se verá al hablar de la cuestión de la idolatría templaria, todo este trasfondo esotérico no debía ser muy apreciado por parte de la corte de Felipe el Hermoso, la Inquisición católica y parte de la que hoy se llama "opinión pública". En efecto, si es verdad, como mantuvo Guénon, que esoterismo y exoterismo no pueden referirse al mismo nivel conceptual y espiritual, al mismo tiempo hay también que decir que a veces huellas de lo esotérico pueden aparecer como deformadas en el mundo de los conocimientos y de las conciencias profanas. Según quien escribe, esto es exactamente lo que pasó con la idolatría templaria y la cuestión del Baphomet. De hecho, en todo el proceso montado por Felipe el Hermoso y sus matones se asiste a una increíble cantidad de anécdotas y particulares en los que se pueden notar gestos rituales e imágenes

simbólicas que pueden revelar mucho en este sentido. Esto resulta aún más cierto se mira al fondo de persecuciones e interrogatorios de la inquisición, como aquel muy significativo de los templarios encarcelados en Carcassonne en 1307.

De todas formas, como ya se ha dicho y es importante recordar, aquí no se apunta a revelar cuestiones históricas entre lo novelesco y lo pseudo esotérico. Este tipo de actitud ha afectado muy negativamente a las investigaciones sobre los templarios. Al contrario, con esta obra se quiere, entre otras cosas, poner en relación la supuesta idolatría templaria y sobre todo la desaparición del Temple con la perdida de rumbo espiritual del occidente moderno, lo que no es simplemente un hecho histórico sino también uno de esos signos de los tiempos que hay que saber leer a través de las apariencias.

SEGUNDA PARTE

Las incómodas conclusiones de Peter Partner que se han citado al principio de este capítulo deberían referirse solo al ámbito histórico y, como diría Guénon, exoterico. Pero ellas tienen también la capacidad de aludir a un marco de referencia general en el que ya están encapsuladas las causas de la decadencia espiritual del mundo occidental. La “arrogancia” y la “severidad” de la cultura católica hacia el mundo musulmán no se deben solo a una actitud mental y moral, sino que son también el resultado del aspecto quizás más problemático del catolicismo, es decir el dogmatismo. De hecho, desde un punto de vista general, la persecución contra los templarios no es nada más que una persecución por agentes del dogmatismo contra unos herejes, como tantas ocurrieron entre el siglo XIII y XIV; aunque hoy nos resulta muy fácil ver todas las razones políticas y económicas que se escondían detrás de las acusaciones doctrinales. Al mismo tiempo, por todo lo que se acaba de decir sobre las teorías de Guénon y el trasfondo esotérico de los templarios, se puede añadir que en la persecución contra el Temple se encuentran también elementos que no se limitan a la cuestión dogmática y de la ortodoxia religiosa.

De hecho, en la curiosa encuesta contra los templarios destacan elementos que no pueden explicarse sin tomar en consideración unos factores cuya naturaleza puede resultar, por así decirlo, híbrida y que no obstante se deben interpretar y leer exactamente en el trasfondo mistérico de los templarios y de sus contactos con el mundo islámico. Como ya se ha adelantado, las acusaciones contra el Temple podían tener elementos raros y hasta fantasiosos, pero los propagandistas que idearon la campaña de difamación debieron también tener en cuenta unos elementos reales que les llegaban quizás desde los informes y los testimonios de los francos y de templarios delatores que habían pasado algún tiempo en ultramar.

Sea como sea, sabemos que esa campaña de difamación se basó sobre todo en el ídolo "con forma de cabeza" de nombre Baphomet y en el escándalo de la ritualidad sacrílega y obscena de las *receptiones* de los nuevos caballeros. Aunque muchas de estas acusaciones tienen algo de teatral y hasta de caricatural y aunque en muchos casos los templarios debieron confesar culpas de este tipo solo bajo tortura y en condiciones psicofísicas de agotamiento, sería un error subestimar su importancia. Sí, porque dichas imputaciones nos pueden revelar mucho respecto al ambiente en que ellas "brotaron" y circularon por unas décadas. Además, hay que preguntarse: ¿Por qué los acusadores y los inquisidores eligieron justo estas infamias para hundir el Temple? A esta pregunta se puede responder que ellos sabían muy bien que el nombre *Baphomet*, con su corrupción fonética y semántica, no era del todo desconocido en Francia y en todo el continente occidental, pero al mismo tiempo tenía el poder de despertar algo obscuro y miedos latentes en la conciencia de la gente.

A este respecto, hay que proponer de paso, una muy breve clarificación etimológica. Antes de llegar en los documentos de la inquisición francesa, el nombre 'Baphomet' había sido mencionado por unos caballeros de las primeras Cruzadas. Por ejemplo, en una carta de 1098 escrita por el caballero franco Anselmo de Ribemont y dirigida al obispo de Reims, se lee que durante el asedio de Antioquía, los turcos seléucidas «invocaron a Baphomet a viva voz» [«altis vocibus Baphometh invocaverunt»]. Además, una versión muy similar del nombre Mahoma se encuentra

casi dos siglos después en una obra catalana de Raymond Lull, titulada *Libre de Doctrina Pueril* (1274); en particular, en el párrafo «De Mafumet», donde Lull niega que «Mafumet sea un profeta» y afirma, por el contrario, que había muchos «sarrayns» [«sarracenos»] «leygers a convertir a la fe católica» [es decir, «fáciles de convertir a la fe católica»].

En todo esto, lo más relevante es el pasaje onomástico ocurrido de *Muhammad* [Mahoma] a Baphomet o Mafumet. Claro, detrás de este nombre se esconde una gran cantidad de cuestiones culturales y religiosas a empezar del hecho que les permitía a los católicos de acusar los musulmanes de idolatría, aunque de hecho eran los musulmanes que tenían más razones para hacer la misma acusación a los católicos. Además, detrás de tal nombre, se podía fácilmente imaginar que los templarios en Oriente Próximo hubieran empezado a practicar magia negra y evocaciones demoníacas, puesto que el mismo Baphomet se solía representar como una cabeza hablante suspendida en el aire o como un ídolo de barba larga.

Según dicen muchos académicos e investigadores "templaristas" acreditados, esta acusación de idolatría solo es una invención de los acusadores del Temple para justificar la persecución y la ejecución capital que tuvo lugar en 1314 en Paris. Esta invención se debería muy probablemente a la corte y a los funcionarios de Felipe el Hermoso, como por ejemplo Guillermo de Nogaret como también al inquisidor general de Francia Guillermo de Paris. Como se sabe muy bien, en aquella época la iglesia francesa estaba bajo el control casi absoluto del rey. En la invención pudieron tener palabras también unos delatores del Temple, como por ejemplo Hugues de Pérraud que quizás fue enemigo del último *Magister* del Temple Jacques de Molay. De este se hablará detalladamente en el próximo capítulo.

En las últimas décadas, esta teoría que Baphomet fuera solo una invención ha llegado a predominar el debate sobre el fin del Temple; por un lado, unos intelectuales mantienen que quizás se practicaron rituales obscenos o idolátricos en algunos capítulos, pero no en todos y no regularmente; por otro lado, muchos investigadores, quizás la mayoría, ven en la acusación de idolatría y en la imagen de Baphomet nada

más que una estratagema para aprisionar y matar a cuanto más templarios fuera posible. Además, hay que contextualizar este tipo de cargo, ya que en aquella época la corte de Francia nunca tuvo reparos en difamar sus enemigos políticos, levantando a menudo escándalos de magia negra y evocaciones diabólicas, como ocurrió por ejemplo con el obispo Guichard de Troyes, más o menos en los mismos años que se procesaban los caballeros y los clérigos del Temple. Por esto, se puede imaginar que el Hermoso y sus funcionarios habían encontrado en este tipo de imputación una estrategia bastante eficaz para mantener las jerarquías eclesiásticas bajo chantaje y también para unificar las principales ordenes de caballería bajo su control.

En el caso del Baphomet, se nota, sin embargo, algo como una instrucción más elaborada, la que se expone a distintos niveles de comprensión. Desde nuestro punto de vista, hay sobre todo que destacar otro factor escondido detrás de la enigmática imagen de Baphomet, y esto consiste en los contactos entre los templarios y las organizaciones esotéricas de ultramar. Como se sabe muy bien, entre estos grupos, en particular en la riquísima corriente del sufismo, había arraigado hace tiempo la idea de que el profeta Mahoma fuera imagen del Hombre Universal, en árabe *al-Insānu 'l-kāmil*. En este sentido, hay también que recordar que el cristianismo no ignoraba conceptos parecidos, relacionados con Jesús, como por ejemplo el Adán Espiritual del que se habla en las Cartas de San Pablo [1 Cor. 15:45]. Además, en los mismos Evangelios, Jesús habla a menudo del Hijo del Hombre y de que «la gloria que él tenía antes que el mundo fuese» [Jn. 17:5].

Por lo visto, se trata de una imagen bastante "transversal", ya que se encuentra tanto en las escrituras canónicas cuanto en las obras "heréticas" a las que se conocen como *gnósticas*. En este sentido, se puede abrir a la posibilidad que detrás del ídolo Baphomet se escondiesen estas doctrinas relacionadas con el Hombre Universal-Adán Espiritual, ya que las dos tradiciones islámica y cristiana las mantenían de forma muy parecida sobre todo a través de las organizaciones esotéricas. Además, una idea muy parecida se encuentra también el hebraísmo con el así dicho *Adán Qadmon*.

Obviamente, se puede dudar que Felipe el Hermoso y sus funcionarios e inquisidores conocieran a fondo estas doctrinas, pero todo lo que ellos necesitaban era la sospecha de que los templarios hubieran encontrado en Levante unas ideas relacionadas con un *Hombre Universal* que iba más allá de las específicas doctrinas dogmáticas y religiosas y que compartían la propia idea con los musulmanes. A este punto, no faltaba nada más que un nombre despectivo para difamar, junto al Hombre Universal, toda doctrina con ello relacionada; y tal nombre estaba allí, al alcance de todos; era el nombre del ídolo templario tanto como del "ídolo musulmán": Baphomet; o *Mafumet*, como quizás se decía en el Reino de Aragón.

A todo esto, se puede añadir que la mayoría de los actos sacrílegos imputados a los templarios estaban relacionados con el crucifijo. Si se lee el muy preciso y bien documentado artículo de Andrea Nicolotti, *L'interrogatorio dei Templari imprigionati a Carcassonne* [*El interrogatorio de los templarios encarcelados en Carcassonne*], se pueden encontrar unos casos en que los templarios interrogados habrían alabado unas imágenes de Cristo, pero al mismo tiempo habían despreciado el crucifijo. Este también se puede explicar con un influjo oriental, específicamente con la doctrina gnóstica del docetismo según la cual el Mesías nunca tuvo cuerpo físico y que por lo tanto hablar de su crucifixión era en sí mismo sacrílego. Se encuentran huellas de esta doctrina en el Corán y sobre todo en aquel documento, que se suele llamar Evangelio musulmán, es decir el *Evangelio de Barnaba*, que se puede leer en la importante edición a cargo de Henry Corbin.

Claramente, no hay hombre que sepa cuál fue el límite entre la calumnia y los hechos reales. Es decir, no se sabe si en algunos casos aislados los templarios llegaron efectivamente a dar una forma ritual degenerada a principios y conocimientos acerca del Hombre Universal, a pesar de que estos tuvieran un origen trascedente y noble o si, por otro lado, estos rituales no fueron nada más que calumnias de los mismos inquisidores que habían deformado en manera grotesca aquellos relatos y testimonios que les llegaban desde ultramar. Como si esto no fuese suficiente, las confesiones de los mismos caballeros pueden ofrecer indicios de todo tipo. Aquí de todas formas no

se apunta a ofrecer una interpretación unívoca porque ya sabemos muy bien como los hechos y las palabras pueden ofrecerse a lecturas y explicaciones muy distintas entre ellas; en cambio, solo se quiere sugerir que, a lo mejor, "las invenciones" de los funcionarios del rey, de los delatores templarios y de los inquisidores tenían un trasfondo cultural y esotérico que puede ser reconstruido, por lo menos parcialmente, a empezar de los elementos que se ha intentado explorar anteriormente.

No se trata de un "viaje extraño en el pasado"; más bien, nos ofrece también la posibilidad de entender de forma mejor porque el personaje Baphomet ha sobrevivido hasta hoy, pasando a través del Ocultismo francés del siglo XIX. Ya que no hay nada de casual en el hecho que la subversión del Hombre Universal y del Adán espiritual se ha encontrado algo tan interesante para mucho de los ocultistas y de los magos de los siglos en los que literalmente empezó el mundo moderno. De hecho, en la parte final de este capítulo, se detallará el asunto de la sobrevivencia de Baphomet y como esta está relacionada en profundidad con la sobrevivencia del interés hacia los templarios. Como se verá en seguida, este aspecto no carece de importancia si se entienden explicar los motivos profundos del desorden y del caos de la cultura occidental actual, en particular a partir de los años siguientes a la Revolución francesa, cuando toda atención hacia los templarios empezó a rodar alrededor del ídolo del "Baphomet des Templiers".

Antes de concluir esta segunda parte, hay que decir otra vez que no todas las "invenciones" carecen de sentido y que el 'cabrón barbudo de Mendés' así como lo quiso pintar Éliphas Lévi sirvió muy bien para representar a los templarios como una secta heterodoxa con objetivos revolucionarios. Ya sabemos que cuando se trata de propaganda revolucionaria, todo es grano para el molino… pero aún más cuando la misma propaganda quiere esconder, o subvertir, doctrinas preciosas como aquella del Hombre Universal y del Adán Espiritual. Se dice esto porque, como se verá pronto, el 'Baphomet des templiers' de Éliphas Lévi no fue solo un fenómeno cultural, sino también otra parodia con rasgos pseudo alquímicos y pseudo herméticos detrás de la cual se perdieron muchos elementos de la sabiduría transcendente, como ha ido

pasando por siglos a causa de la lectura dogmática de los Evangelios y de la indiferencia hacia los elementos comunes entre cristianismo e islamismo.

TERCERA PARTE

La discusión desarrollada hasta ahora no pretende ofrecer al lector algo inaudito. Tal pretensión sería, como mínimo, ingenua. Aquí se va intentando principalmente armonizar el contexto político y cultural que gira en torno a la represión de los Templarios con conocimientos precisos arraigados en la espiritualidad tradicional, tanto cristiana como islámica. No debe subestimarse el significado menos evidente y más reservado vinculado a la acusación de idolatría en este contexto. Relegarlo a la categoría de hallazgo improvisado no ayuda a comprenderlo. No es casualidad que el supuesto culto idólatra templario, su carácter pseudo mistérico, ya fuera previsto, o podría decirse intuido, por el ocultismo del siglo XIX, que hizo del «ídolo de los Templarios» uno de sus iconos más representativos, dotándolo no solo de los atributos mágico-herméticos por los que aún hoy se le conoce, sino también asociándolo insistentemente con un nombre de cierto impacto como el de Baphomet. Un nombre, como ya hemos visto, no del todo infundado, pero al mismo tiempo destinado a golpear la imaginación de los apasionados de la magia y de las prácticas rituales de la Europa posrevolucionaria.

En los rasgos y el aura que emanan del simulacro andrógino oculto, es difícil reconocer un propósito espiritual bien orientado, verdaderamente dedicado a un propósito trascendente. Para ser consciente de esto, basta con un poco de paciencia y la debida atención; porque, por lo demás, casi todo está escrito en blanco y negro. Como algunos lectores recordarán, la representación más famosa del Baphomet del Ocultismo se encuentra, de hecho, en las páginas de un libro de Éliphas Lévi, en el que el ídolo en cuestión aparece como una criatura con rasgos andróginos, cabeza zoomorfa y rodeado de simbolismo mágico-hermético. En concreto, se trata del Segundo Volumen del manual *Dogma y Ritual de la Alta Magia* (1854), una de las obras más

influyentes del período ocultista. La representación esbozada por el propio Lévi, y sobre todo los significados que llegará a atribuirle, parecen decretar esa reelaboración, incluso podríamos decir falsificación, en clave panteísta del mismo Adán Primordial mencionado anteriormente. Un ídolo panteísta que, en las décadas del ocultismo francés, recibirá el impulso suficiente para alcanzar la desastrosa era actual. Por otra parte, también sería ingenuo pensar que la confusión total que hoy domina en gran parte del conocimiento antropológico e incluso biológico no tenga alguna conexión remota con el sabotaje cultural iniciado precisamente por los alborotadores del simbolismo tradicional, del que literalmente rebosaba la Francia revolucionaria y posrevolucionaria.

Ius rationis abest, ubi saeva potentia regnat.

Respecto a la obra de Éliphas Lévi y a *Dogme et Rituel de la Haute Magie* en particular, se pueden hacer algunas críticas, siempre teniendo en cuenta la variedad de intereses y de conocimientos implicados en la obra. De hecho, Lévi fue como el catalizador y regulador de varios lenguajes mágicos y adivinatorios muy distintos uno de otro. Tarots, abecedario hebraico, magnetismo animal, evocación de los difuntos: toda arte oculta puede entrar en sus exaltadas discusiones. De todas formas, su interés mágico iba sobre todo hacia la mejora de las facultades como la *mediumnidad* e hipnotismo. Por esto, no puede sorprender que algunos de sus secuaces llegaron a sufrir de colapsos mentales, ya que, tras evocar difuntos, acababan encontrándolos por la calle o en los sueños. Así pues, el ocultismo de Lévi representó nada más que el obscuro prólogo de la locura del espiritismo que alcanzó su clímax en la segunda mitad del mismo siglo XIX, con la moda de las sesiones de espiritismo. Bastará con leer la novela de Luigi Pirandello *El difunto Matías Pascal* para tener una imagen bastante precisa y completa de aquella época del *esprit* moderno.

Por lo que se refiere al tema principal de este capítulo, hay que subrayar más que nada el carácter luciferino de muchas conclusiones de Lévi; una actitud filosófica que tiene su numen tutelar justo en el que Lévi llama el *Baphomet de Mendés*. En este sentido, conviene antes que nada leer con atención el pasaje donde Lévi sostiene que

«Dios mismo no carece de razón de ser y solo puede existir en virtud de una razón suprema e inevitable. Por lo tanto, esta razón es la absoluta; en la que debemos creer si queremos que nuestra fe tenga una base razonable y sólida». Ya aquí se puede notar un ejemplo de esa arrogancia inherente a ciertas suposiciones presentes en *Dogma y Ritual*, con las que se pretende "enseñar" a la Divinidad los límites y las condiciones de su propia "existencia". Pero estas conclusiones, tan aberrantes, no eran aisladas en la época de Lévi, ya que justo un siglo antes muchas organizaciones masónicas habían empezado a ver en la *Deese Raison* la suprema entre las deidades y de todas formas la única en la que los hombres podían confiar sin quedarse decepcionados. Entre estas organizaciones, hay que mencionar, por ejemplo, Illuminati bávaros de Adam Weishaupt, cuyo nombre original era *Der Bund der Perfektibilisten.* Ellos habían ya proclamado repetidamente la entronización de la misma Diosa Razón, aunque se declaró dispuesto a otorgar ímpetu religioso a la gente común. La de Weishaupt, dicho entre los illuminati *Spartacus*, es una figura tanto importante como olvidada en el ámbito filosófico, y relegada durante mucho tiempo a los chismes sobre teorías conspirativas, el fundador de los *illuminati* participó activamente en los círculos masónicos y para-masónicos de los siglos XVIII y XIX bávaros bajo el nombre de Espartaco. Él también, quizás más que Lévi, se esforzó al máximo por afirmar ese imperio de la razón que más tarde resultaría tan necesario para poner en práctica el gólem del hombre occidental moderno: esa criatura profanada y alucinada tan extendida hoy en día y que ya en la época de la *Ilustración* había comenzado a proliferar de forma imparable.

De todas formas, lo que se ha dicho hasta ahora sirve al menos a confirmar sin duda alguna que Éliphas Lévi perteneció a ese 'egrégor' hiper racionalista que dominó en su época; un 'egrégor' – palabra acuñada por Lévi mismo – que tendría que guiar muchos personajes, aparentemente muy distintos entre ellos, hasta nuestros días. Y, de hecho, si bien el autor de *Dogma y Ritual de Alta Magia* tenía intereses muy personales y conocimientos bastante variados, en cuanto a su mentalidad, fue mucho menos excepcional de lo que podría creerse. Por otro lado, fue precisamente impulsado por

una mentalidad subversiva, y no solo desde un punto de vista político, que muchas personas ilustradas y ocultistas de los siglos XVIII y XIX acabaron aceptando la idea de que el hombre puede y debe aspirar a "saber tanto como la Divinidad"; y esta, y no otra, es la figura y la causa principal de esa actitud *luciferina* mencionada anteriormente, y de la que las diversas asociaciones masónico-ocultistas de la época revolucionaria y napoleónica fueron promotoras bastante asiduas.

En general, se puede entonces notar en la actitud intelectual de Éliphas Lévi una herencia hiper racionalista que le llegaba de la estación masónica y revolucionaria de finales del siglo XVIII cuya *intelligentsia* había llegado a crear algo como un culto de la razón. Los objetivos de esta omnipotencia especulativa de los pensadores y de los marionetistas de la Ilustración pueden parecer hoy confuso y farragosos, pero los efectos resultan más evidentes que nunca, ya que lo que ha quedado de esa época de presuntas revoluciones es sobre todo la imposición de la potencia y de la prepotencia individual contra cualquier tipo di plan providencial. Como ya se ha adelantado arriba, Lévi no fue el único a seguir este tipo de ideas, ya que muchos personajes, hasta algunos que no eran ajenos a ambientes católicos, llegaron a promover el mismo absolutismo de la razón. Los mismos revolucionarios franceses, teóricamente hiper laicos, intentaron instaurar un culto popular de la *Déesse Raison*. Se entregaron a ese tipo de culto muchas de las mentes ilustres que necesitaron mojar los ramos de olivo, consagrados a la diosa Palas Atenea, en la sangre brotada de las guillotinas.

De todas formas, pronto se verá hasta a que punto Éliphas Lévi perteneció a el egrégor hiper racionalista, aunque él añadió a esta 'egrégor' – palabra por él mismo acuñada – todo un pastiche de argumentos mitológicos, mágicos, pseudo cabalísticos y pseudo alquímicos. En efecto, aunque él estuvo interesado en conocimientos y artes de origen esotérico o, mejor dicho, divinatoria, en cuanto a *forma mentis*, Lévi fue un personaje mucho menos excepcional de lo que se puede y se suele creer. De hecho, su mentalidad subversiva arraigaba sobre todo en la idea que el hombre pudiese aspirar a conocer y saber tanto cuanto la Divinidad y en esto consiste el aspecto evidentemente luciferino de su enfoque. Con esto no hay que olvidar que, por extraño que parezca, el

ocultista parisino se ocupó también de la dogmática católica. Quién se aventure a leer *Dogme et Rituel* se dará pronto cuenta que la obra no carece de puntos de contactos con la filosofía de Santo Tomás de Aquino. En este, Lévi reconoce «el primero que sustituyó la ley absoluta de la razón, por lo arbitrario divino» [p.314] y, al hablar de la piedra filosofal, llega a decir que «El mismo Dios no es sin razón de ser, y no puede existir más que en virtud de una suprema e inevitable razón. Es, pues, esta razón la que es lo absoluto; es a ella a la que debemos creer si queremos que nuestra fe tenga una base razonable y sólida. Se ha podido decir en nuestros días que Dios no es más que una hipótesis; pero la razón absoluta no es más que una, y ella es esencial al ser» [p.172]; la que es quizás una de las declaraciones más luciferinas que nunca se han escrito en un libro.

Pero se trata de asuntos que no se pueden discutir aquí sin que no nos desviemos del tema principal de este capítulo que sigue siendo el ídolo Baphomet. En todo caso, no se entiende muy claramente como y porque Éliphas Lévi pase de predicar el racionalismo más absoluto y emancipado a dibujar los rasgos siniestros tanto como ancestrales y "pánicos" de su Baphomet de Mendés. La misma confusión en sus argumentaciones emerge también cuando se trata de trazar la genealogía del ídolo, una genealogía que Lévi presenta como un conjunto de atributos al mismo tiempo mitológicos y conceptuales. Por lo visto, su intento consiste en crear algo como una «mónada jeroglífica», parecida a la de John Dee que marcó un hito en la simbología hermética de la era moderna, pero en la *mónada* de Lévi convergen y se resumen también los significados principales de la que él considera ser la obra hermética. En este sentido el Baphomet de Mendés representa a la vez la personificación de la «sal alquímica» y la «serpiente antigua» del Génesis. Sin embargo, tanto las premisas como las analogías montadas por Lévi resultan engorrosas y poco definibles en sus principales intenciones hermenéuticas e iconográficas. A pesar de esto, se puede reconocer la clara voluntad de ofrecer al imaginario colectivo un icono del «espíritu de la tierra» y, como tal, según dice Lévi, «un jeroglífico inocente y aun piadoso» [p.294].

Por todas estas razones, no se puede descartar que el tema de la ilustración de Lévi se refiera a una visión panteísta precisa, que, sin embargo, no parece ajena al concepto que está detrás de *Dogma y Ritual* en su conjunto. Esto también debe decirse considerando el intento deliberado de reproducir, con la imagen del andrógino primordial, una imagen metafórica de los impulsos telúricos que lo convierten en una reducción o, mejor dicho, una falsificación, del Hombre Logos Universal de la tradición islámica y cristiana. Esta operación también podría relacionarse con lo que ocurre en la *Divina Comedia*, donde Lucifer se representa como una inversión del Logos trascendente y las Personas Trinitarias; aunque, en comparación con la subversión del simbolismo tradicional, en *Dogma y ritual* las explicaciones a menudo parecen inexistentes o se vuelven cada vez más ambiguas y elusivas. Una ambigüedad argumentativa que, en realidad, parece deseada y voluntaria, como resultado de la cual el ídolo adquiere su propio poder encantador y su carga magnética.

Más allá de estas consideraciones iconográficas y simbólicas, lo que en *Dogma y Ritual* parece bastante precipitado es la cruda reconstrucción que se hace del culto y el ritual templario. La inclinación a la idolatría por parte de los Caballeros Templarios se considera, de hecho, cierta e indudable. Lévi incluso llega a confesar su «profunda convicción de que los maestros reales de la Orden del Temple lo adoraban y hacían que sus iniciados lo adoraran». Lo cual no es más que una hipótesis deliberada que se presenta como una verdad indiscutible. De hecho, si a primera vista sus rasgos pueden parecer poco tranquilizadores, el Baphomet de Mendés que fue retratado por Lévi despierta cierta desconfianza, también y sobre todo por la irreflexiva atribución al ritual templario que su autor hace de él. En detalle, nótese cómo el simulacro zoomórfico en cuestión no es una «Cabeza Mágica» cualquiera. Según las indicaciones de Lévi, debería identificarse con el «macho cabrío de Mendés», que a su vez estaría mitológicamente vinculado al Pan de los antiguos griegos. En este aspecto, la ambigüedad de las explicaciones del ocultista parisino se acentúa página tras página por el hecho de que la idolatría no se considera el peor de los pecados templarios; un pecado que, según él, residiría en «haber dejado ver a los profanos el

santuario de la antigua iniciación» y «haber recogido [el propio santuario] para repartirlo entre sí, y hacerse los dueños del mundo, los frutos de la ciencia del bien y del mal»; por esto «el decreto que los condena se remonta más allá que el mismo tribunal del Papa o de Felipe el Hermoso» [p. 40].

Hay que decir que en las descripciones de Baphomet que se pueden leer en *Dogma y Ritual* siempre hay algo de elusivo y obscuro y esto infunde al personaje una fuerte dosis de indeterminación, la que debe evidentemente interpretarse y explicarse a través de la naturaleza ambivalente del mismo ídolo: a la vez «jeroglífico inocente» y objeto de veneración por los iniciados templarios que expusieron a la profanación «el santuario de la antigua iniciación». Sin embargo, la sensación general es que Lévi quiere asociar el Baphomet a un mensaje o, al menos, armonizarlo con su misma doctrina. Al igual que Guillaume de Nogaret y los *traidores* del Templo del siglo XIV, guardianes del umbral infernal, parece que Lévi también llegó a utilizar al «ídolo barbudo» para enmascarar la verdadera naturaleza de su actividad cultural y política. Desafortunadamente, esto dista mucho de ser solo una opinión del autor de este libro.

Cualquiera con prejuicios religiosos o ideológicos podría, de hecho, pensar que el icono andrógino de Baphomet de Mendés representa una entidad vagamente diabólica, si no satánica. Esta interpretación, como se preveía, no se basa únicamente en el impacto visual del ídolo, sino sobre todo en las descripciones conceptuales que se ofrecen sobre él en *Dogma et Rituel*. Descripciones que parecen referirse a ese intento irreflexivo, pero consciente de falsificar al Adán Primordial, reducido a un simulacro panteísta y que como tal hubiera representado una de las figuras principales de la mentalidad contemporánea. Aunque pocos lo hayan notado, y sean cuales sean los fundamentos espirituales del observador, no es necesario de hecho dejarse llevar por ningún prejuicio para llegar a la conclusión que ya se ha adelantado, porque el propio Éliphas Lévi, en el curso de uno de sus argumentos magmáticos, nos da la confirmación de la exactitud de dichos presentimientos: el Baphomet de Mendés es una entidad diabólica.

Los orígenes iconográficos del ídolo, algo que Lévi no oculta, se deben conectar a la decimoquinta carta de los arcanos mayores [p.322]. Tanto de estas como del Baphomet de Mendés el ocultista parisino ofreció su reproducción pictórica. Hay ya que decir que la decimoquinta carta del tarot muestra 'el diablo' o 'Tyfon'. De hecho, y no es una casualidad, Lévi habla extensamente del *Baphomet* justo en el capítulo quince de la segunda parte de *Dogma y Ritual de la Alta Magia*. Sean cuales sean las intenciones tras este simulacro, lo que no parece ajeno al interés de Lévi es el magnetismo animal que él emana. Esto explicaría, al menos en parte, los rasgos zoomórficos de la figura en cuestión. En cualquier caso, lo decisivo es precisamente la coincidencia entre el Baphomet de Mendés y el decimoquinto arcano mayor. Al respecto, el ocultista francés escribe: «Hemos aquí llegado a este terrible número quince, que, en la clavícula del Tarot, presenta por símbolo a un monstruo, de pie sobre un altar, llevando una mitra y cuerno, con seno de mujer y las partes sexuales de un hombre; una quimera, una esfinge deforme; una síntesis de monstruosidades, y por debajo de esta figura leemos, en inscripción completamente franca, El Diablo. Si nosotros abordamos aquí el fantasma de todos los espantos, el dragón de todas las teogonías, el Arimán de los persas, el Tifón de los egipcios, el Pitón de los griegos, la antigua Serpiente de los hebreos, la víbora, la tarasca, el mascarón, la gran bestia de la edad media, peor todavía que todo esto: el Baphomet de los Templarios, el ídolo barbudo de los alquimistas, el Dios obsceno de Mendés, el macho cabrío del Sabbat» [p. 292].

Detrás de la ambigüedad del 'Baphomet de los templarios' dibujado por el mago parisino se esconden entonces aquellos impulsos de sublevación cuyos objetivos podían ser vagamente enlazado con la situación política y social, pero tenían sobre todo una perspectiva de revolución cultural y espiritual, puesto que antes que nada se arrojaban contra las alturas metafísica, es decir contra aquella «arbitrariedad divina» que ya se vio anteriormente. Claro, a todo esto, se podría replicar que tanto Baphomet como el decimoquinto de los arcanos mayores no son que una parte de la extensa discusión de Éliphas Lévi y que por lo tanto decir que él quiso negar toda la esfera

trascendente supone un exceso de especulación. De hecho, Lévi no niega, sino que desafía lo trascendente, tanto como lo hacía la cultura masónica hiper racionalista que él bien conocía y de que ya se ha hablado. De hecho, el pseudo dogma del "absolutismo de la razón" es el mismo dogma laico en el que los occidentales siguen aún basando sus ideas y forma mental, sin darse cuenta de que es el mismo dogma los ha llevado al absolutismo de la arbitrariedad que, irónicamente, es lo que Lévi imputaba a lo divino.

Acercándonos a la conclusión de este capítulo, podemos solo constar que el Baphomet ocultista no debería entenderse solo desde el punto de vista figurativo e iconográfico, porque existe una estrecha relación entre él y los imperativos del entorno (egrégor?) en que apareció. Los mismos imperativos racionalistas según los cuales los seres humanos pueden llegar a pasar por delante, ya hasta por encima, de lo divino, mientras de hecho las sociedades del "racionalismo absoluto" no han sido capaces ni de controlar ni de disfrutar pacíficamente de las energías más básicas de la naturaleza y del universo. Además, resulta bastante curioso que un ídolo, utilizado por un rey francés para saquear los bienes templares, llegaría a transformarse —unos cinco siglos después— en una mezcolanza de simbología sexual y hermética con varios elementos demonológicos. Por esto, y por todo lo que se ha dicho hasta ahora, tanto el ídolo *con forma de cabeza* del siglo XIV como el Baphomet de Mendés de Éliphas Lévi tiene mucho que decir sobre el destino espiritual de Occidente y, por supuesto, mucho más de lo que pueden admitir quienes reducen la historia a meras crónicas. Los acontecimientos vinculados al Temple, si se sabe bien interpretarlos, tienen de hecho profundos significados que van más allá de lo histórico, porque en la mezcla de dogmatismo racionalista y falsificación de toda sabiduría espiritual típica del ocultismo se encuentra un aspecto que revela de forma inequívoca el destino anti espiritual del occidente moderno y contemporáneo.

Y si, como mantuvo Guénon, es verdad que lo esotérico no se puede reducir al exotérico, también es cierto que este último, disfrazado de dogmatismo y asociado a intereses y objetivos políticos, tiene el poder de reducir y falsificar el verdadero

conocimiento tradicional e iniciático, convirtiéndolo no solo en un arma de persecución, sino también de falsificación y falsificación del conocimiento espiritual. Obviamente, el término «dogmatismo» debe entenderse aquí en un sentido muy amplio y general, sobre todo considerando que pocas cosas han demostrado ser más cambiantes que los dogmas, especialmente en su aplicación política y propagandística. Un mago ocultista como Éliphas Lévi no era en absoluto ajeno a tal dinámica, con la diferencia de que la utilizó para revitalizar la mitología del «Baphomet de los Templarios» que durante siglos ha constituido el engañoso simulacro de una orden cuyas verdades más profundas permanecen todavía envueltas en una trama de ficciones difíciles de reconocer como tales. Sería fácil descartar a Lévi como un hechicero ignorante, algo que no era, así como ha sido fácil para generaciones de eruditos descartar a Baphomet como una "broma" del ocultismo francés. Las cosas no son así en absoluto. Los ocultistas, en cambio, percibieron la importancia y los significados de la supuesta idolatría templaria mucho mejor que los analistas o los diversos ecos contemporáneos; pero, impulsados por la anómala ola de su hermenéutica, acabaron convirtiéndola en ese «monstruo» panteísta que luego sería venerado, más o menos conscientemente, por el hombre de la Nueva Era. Una operación a largo plazo que, precisamente en el intento de falsificar al Adán Espiritual, encontró su propósito y su fin más significativo. Un Tifón inquieto bajo los temblores telúricos que, con su ansia de rebelión, aspira a la subversión de todos los auténticos Principios metafísicos. Esto es lo que se ocultaba bajo las convulsiones del siglo ocultista y, más visiblemente, en los que le siguieron.

REFERENCIAS Y NOTAS

PRIMERA PARTE

Partner, Peter, *I Templari* [*El asesinato de los magos*], Milán: CDE, 1994, las citas iniciales se encuentran en la p. 39; respecto a las concepciones vinculadas a Cristo durante la decadencia templaria, las voces poéticas citadas *ibidem*, pp. 37-42 son extremadamente significativas; una reflexión en profundidad sobre la obra de Éliphas Lévi y sobre las diversas teorías decimonónicas sobre el origen y los objetivos políticos de los Templarios, *ibidem*, Cap. VIII, *La politica del meraviglioso*, pp. 180-208.

Guénon, René, *Los Guardianos de Tierra Santa [Les Gardiens de la Terre sainte]*, en «Le Voile d'Isis», agosto-septiembre 1929, luego cap. 3 de *Esoterismo cristiano* y par. 11 de *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*;

— *Sayful-Islam*, en «Cahier du Sud», edición extraordinaria, 1937; luego par. 27 de *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*;

— *San Bernardo*, Milán: Luni, 2014, p. 34; publicado por primera vez en la serie *La vie et les oeuvres de quelques grands saints*, Libraire de France, 1927;

— *Christianisme et Initiation*, en «Etudes Traditionnelles», París, septiembre-diciembre, 1949; luego cap. 2 de *Esoterismo cristiano*: «Si se considera en qué estado, en la época de que se trata, estaba el mundo occidental, es decir el conjunto de los países que entonces estaban comprendidos en el Imperio romano, podemos darnos cuenta fácilmente que si el Cristianismo no hubiese «descendido» al dominio exotérico, ese mundo en su conjunto habría estado desprovisto de toda tradición, ya que las que existían hasta entonces, y particularmente la tradición greco-romana que habitualmente se había convertido en la predominante, había llegado a una extrema degeneración que indicaba que su ciclo de existencia estaba a punto de terminarse. Este 'descenso', insistimos, no fue pues de ninguna manera un accidente o una desviación, y se debe, por contra, considerarlo como habiendo tenido un carácter verdaderamente 'providencial', puesto que evitó a Occidente caer desde esa época en un estado que hubiese sido en suma comparable al que se encuentra actualmente»;

— Sobre la así dicha «acción de presencia», cfr. *Consideraciones sobre la iniciación*, capp. X y XXXVII;

— Sobre el Adán Espiritual y la analogía con la Jerusalén celeste, véase El *esoterismo de Dante*, Cap. VIII,

Los ciclos cósmicos;

— Sobre Éliphas Lévi, cfr. *El error espiritista*, cap. V, *Espiritismo y ocultismo*; el paso del ocultismo a la teosofía en el siglo XIX es importante y está bien descrito allí;

— Con respecto a la exteriorización del cristianismo tanto como sobre la iniciación masónica de Éliphas Lévi, véase la carta de Guénon a Julius Evola del 18 april 1949;

— Sobre Lévi y los límites de su pensamiento, véase también *El esoterismo de Dante*, en particular el cap. IV, *Dante y el Rosacrucianesimo*, donde Guénon afirma que entre las peores desviaciones de

Lévi hay que incluir la de «mirar todo con la mentalidad de un revolucionario de 1848», lo que es cierto con respecto a los temas abordados en este artículo.

Evangelios gnósticos a los que se hace referencia: *Libro Secreto de Juan*; *Evangelio de Tomás*; *Evangelio de la Verdad*.

SEGUNDA PARTE

Frale, B., *Il Papato e il processo ai Templari*, *L'inedita assoluzione di Chinon alla luce della diplomatica pontificia*, Roma: Viella, 2003; el pasaje relativo a la idolatría de los Templarios se encuentra en la p. 123; sobre la situación interna de la Orden en el momento del juicio, cfr. pp. 166-179. Véase la parte final de la misma obra para evaluar la distancia entre las acusaciones del tribunal francés y la culpa que los Templarios efectivamente confesaron a los inquisidores, como documenta el Pergamino de Chinon. Cabe señalar que las propias confesiones que aparecen en los documentos fueron quizás el resultado de un acuerdo entre las diversas partes implicadas; aunque diversos elementos llevan a pensar que Jacques de Molay quedó al margen de este acuerdo. Para profundizar en los cargos contra los templarios, cfr. Cardini, F., Saggio introduttivo a L. Cibrario, *Breve storia dell'Ordine dei cavalieri del tempio,* Turín: Aragno, 2000, pp. 29- 31; según Cardini, «La lista de acusaciones contra los Templarios (…) tiene un cariz muy poco misterioso e iniciático, de hecho, se inclina a vincular la supuesta idolatría templaria con el legendario ciclo de la '*Cabeza mágica'*» [*TdA*]. En cuanto a la importante figura de Hugues de Pérraud, la tesis de Frale no fue aceptada por Alain Demurger, quien escribió: «No creo que hubiera profundas divergencias entre Pairaud [Pérraud] y Molay: sin duda las hubo, pero no hasta el punto de determinar una oposición tajante entre ambos. Después de todo, a Jacques de Molay y al Temple les interesaba tener un hermano bien presentado en la corte de Francia», en Demurger, A., *Tramonto e fine dei cavalieri templari* [*Ocaso y fin de los templarios*], Roma: Newton & Compton, 2004, pp. 181-182. Aquí no se quiere profundizar en la cuestión desde un punto de vista histórico, sino solo destacar que quizá tanto Demurger como Frale ha subestimado la posibilidad de que Pérraud fuera simplemente un 'agente doble': un papel indispensable dentro de una dinámica político-judicial aquella del proceso contra los Templarios.

Markale, J., *I Templari. Custodi di un mistero*, Milán: Sperling & Kupfer, 2000 [Ed. or. *Gisors et l'énigme des Templiers*, 1986], véase sobre todo el cap. 8, *La testa misteriosa*, pp. 147-165. El texto de Markale ofrece ideas y argumentos muy válidos, especialmente respecto al ritual templario. Sin embargo, parece obsesionado con la búsqueda de contrapruebas históricas, incluso cuando no es estrictamente necesario y cuando los temas abordados, por su naturaleza, exceden cualquier posibilidad de investigación historiográfica. Acertadamente, Markale cita la confesión del templario Gérard du Passage, quien el 18 de abril de 1307 declaró ante la Comisión Papal que «[el crucifijo] es solo un trozo de madera. Nuestro Señor está en el cielo» (*ibidem*, p. 176). Palabras que en sí mismas revelan un conocimiento auténticamente espiritual y probablemente iniciático. Curiosamente, Markale llega incluso a comparar ciertas «especulaciones eruditas» sobre la figura de Jesucristo con los

Templarios, sin especificar el origen de dichas «especulaciones»; lo que resume corresponde, de hecho, en todos los aspectos, a la doctrina docética islámica; véase *ibidem*, p. 177 y el Corán, *Sura de las mujeres*, IV, 157. Más allá de estos descuidos, más o menos voluntarios, muchas de las intuiciones de Markale son, sin embargo, de gran valor y tienen el mérito de poner de manifiesto la ambivalencia de la cuestión templaria. De hecho, sus reconstrucciones más precisas ofrecen una imagen del ritual templario anti idolátrico hasta el punto de la iconoclasia; véase *ibidem*, cap. 9, La Negación. Por otro lado, no debe subestimarse la intuición de Markale sobre la existencia de una Orden Negra oculta dentro del Templo; véase *ibidem*, pp. 214-215.

Anselmo di Ribemont, I Carta a Manasse, Arzobispo de Reims, 1098, en *Godefridi Bullonii Lotharingiae Ducis, Postmodum Hierosolymorum Regis Primi Epistolae et Diplomata: Accedunt Appendices Amplissimae*

Monumenta Perplurima de Bello Sacro Complectentes in *Patrologiae Cursus Completus, Series Secunda, Tomus (Unicus): Saeculum XII,* Editorial J.-P. Migne, 1854: «Sequenti die aurora apparente, altis vocibus Baphometh invocaverunt; et nos Deum nostrum in cordibus nostris deprecantes, impetum facientes in eos, de muris civitatis omnes expulimus» [«Al salir el sol, llamaron a Baphomet en voz alta; y nosotros oramos en silencio a nuestro Dios en nuestros corazones, y los atacamos y los expulsamos de las murallas de la ciudad»].

Raimondo Lullo, *Libre de Doctrina Pueril*, Capitolo LXXI, *De Mafumet*, Barcelona, Gustau Gili, 1907, pp. 175-179.

Nicolotti, A., *L'interrogatorio dei Templari imprigionati a Carcassonne* [*El interrogatorio de los templarios encarcelados en Carcassonne*], en «Studi Medievali», Serie III, Año LII, Fasc. II, 2011, Spoleto: CISAM, pp. 698-729, véanse en particular las páginas 724-725: «è ben difficile giustificare un rituale in cui qualcuno possa allo stesso tempo baciare il Cristo sulla sindone e sputare sul Cristo in croce» [«es muy difícil justificar un ritual en el que alguien pueda simultáneamente besar a Cristo en el sudario y escupir a Cristo en la cruz», *TdA*].

Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, *La lingua degli uccelli*, Roma: Mediterranee, 2002; Esta obra contiene varias referencias al Hombre Universal, tanto directas como figurativamente. El Hombre Universal se reconoce en Mahoma, aunque en términos transfigurados y desconectados del plano histórico. Sobre Aṭṭār y sobre la comparación entre la poesía de los sufíes y la de los *Fieles de Amor*, las reflexiones de Luigi Valli, contenidas en *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore* [*El Lenguaje Secreto de Dante y de los Fieles de Amor*], 1928, resultan particularmente acertadas, en particular en el capítulo V: *Il gergo mistico-amatorio nella poesia prima e fuori del dolce stil novo* [*La jerga místico-amatoria en la poesía antes y fuera del dolce stil novo*], en particular sobre la naturaleza paradójica de dicha poética.

Corbin, H., *Vangelo di Barnaba e profetologia islamica*, Parma: All'insegna del Veltro, 2016 [Ed. or. *L'Évangile de Barnabé et la prophétologie islamique*, 1977]. De particular interés en este delgado librito es la

Nota Introductoria de Giovanni Servusdei, quien, además de criticar la obra según los principios doctrinales de René Guénon, también ofrece importantes aclaraciones sobre la terminología de Corbin respecto al Hombre Universal, en particular en el primer párrafo cuyo título es, precisamente, El 'Verus Propheta' o El 'Hombre Universal', pp. 6-7.

Con respecto al Adán Espiritual, no se deben subestimar la *Primera carta a los corintio* de Santo Paulo, en particular 15, 44-50: «Se siembra un cuerpo natural y resucita un cuerpo espiritual. Si hay un cuerpo natural, también hay un cuerpo espiritual. Así está escrito: «El primer hombre, Adán, se convirtió en un ser viviente»; el último Adán, en el Espíritu que da vida. No vino primero lo espiritual, sino lo natural y después lo espiritual. El primer hombre era del polvo de la tierra; el segundo hombre, del cielo. Como es aquel hombre terrenal, así son también los de la tierra; y como es el celestial, así son también los del cielo. Y, así como hemos llevado la imagen de aquel hombre terrenal, llevaremos también la imagen del celestial. Esto les digo, hermanos: la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni lo corruptible hereda lo incorruptible»; Guénon se refiere al mismo asunto en *Esoterismo de Dante*, cap. VIII.

TERCERA PARTE

Strube, J., *The "Baphomet" of Eliphas Lévi: Its Meaning and Historical Context*, in «Correspondences», 4, 2016, pp.

37–79.

La historia de Baphomet también encuentra su lugar en *El péndulo de Foucault* de Eco; la figura con cabeza de cabrón se vincula con los Templarios históricos, principalmente a partir de los diversos rumores del *neotemplarismo* del siglo XIX. En la novela se dice que «de los Asesinos, los Templarios aprenden sus ritos ocultos. Sólo la cobarde necedad de los alguaciles e inquisidores del rey Felipe les había impedido comprender que escupir en la cruz, besar el ano, el gato negro y la adoración a Baphomet no eran otra cosa que la repetición de otros ritos que los templarios realizaban bajo la influencia del primer secreto que habían aprendido en Oriente, el uso del hachís» (*ibidem*, *Tiferet*, 6, 103). René Guénon opina completamente diferente: «Uno de los atributos más conocidos, aunque generalmente no el mejor comprendido, de las órdenes de caballería, y en particular de los Templarios, es el de *guardianes de Tierra Santa*. Si nos atenemos a su significado más externo, este atributo encuentra una justificación inmediata en la relación entre el origen de estas órdenes y las Cruzadas, ya que, tanto para cristianos como para judíos, parece que 'Tierra Santa' no designa otra cosa que Palestina. Sin embargo, el problema se complica cuando nos damos cuenta de que varias organizaciones orientales, cuyo carácter iniciático es indudable, como los Asesinos y los Drusos, también se han engalanado con el título de *guardianes de Tierra Santa*. En este caso, ya no puede tratarse de Palestina; y es destacable, además, que estas organizaciones presentan un gran número de rasgos en común con las órdenes de caballería occidentales, y que algunas de ellas incluso estaban históricamente relacionadas con estas últimas»; en *Los Guardianes de Tierra Santa*, op. cit.].

Éliphas Lévi, citaciones en español extraídas de la edición digital *Dogma y Ritual de la Alta Magia* disponible en

archive.org; a esta edición se refieren los números de páginas entre corchetes en el texto; a continuación, las principales citas en el idioma original, así como se pueden leer en *Dogme et Rituel de la Haute Magie*, Germer Bailliére, Paris, 1861,

— *Ibidem*, Tome I, Cap. 19, *La Pierre de Philosophes: Elagabale*, p. 340: «Dieu même n'est pas sans raison d'être et ne peux exister et ne peut exister qu'en vertu d'une suprême et inévitable raison. C'est donq cette raison qui est l'absolu; que nous devons croire si nous volouns que nostre foi ait une base raisonnable et solide. On a pu dire de nos jours que Dieu n'est qu'une hypothèse, mais la raison absolue n'en est pas une: elle est essentielle à l'être»;

— *Ibidem*, *Introduction*, p. 75: «Je vous ferai assister au supplice de Jacques de Molay et de ses complices ou de ses frères dans le martyre... Mais, ne vous y trompez pas, et ne confondez pas le coupable avec l'innocent. Les templiers ont-ils réellement adoré Baphomet? ont-ils donné une accolade humiliante à la face postérieure du bouc de Mendès? Quelle était donc cette association secrète et puissante qui a mis en péril l'Église et l'État, et qu'on tue ainsi sans l'entendre? Ne jugez rien à la légère; il sont coupables d'une grand crime: ils ont laisse entrevoir à des profanes le sanctuaire del l'antique initiation; ils ont cueilli encore une fois et partagé entre eux, pout deveenir ainsi le maîtres du monde»;

— *Ibidem*, Tome II, Cap. 15, *Le sabbat des sorciers*, p. 208: «Nous voici revenus à ce terrible nombre quinze, qui, dans la clavicule du tarot, présente pour symbole un monstre debout sur un autel, portant une mitre et des cornes, ayant un sein de femme et les parties sexuelles d'un homme, une chimère, un sphinx difforme, une synthèse de monstruosités; et, au-dessous de cette figure, nous lisons eu inscription toute franche et toute naïve: le diable. Oui, nous abordons ici le fantôme de toutes les épouvantes, le dragon de toutes les théogonies, l'Arimane des Perses, le Typhon des Égyptiens, le Python des Grecs, l'antique serpent des Hébreux, la vouivre, le graouilli, la tarasque, la gargouille, la grande bête du moyen âge, puis encore que tout cela, le Baphomet des templiers, l'idole barbue des alchimistes, le dieu obscène de Mendès, le bouc du sabbat»; *ibidem*, p. 209:

«Oui, dans notre conviction profonde, les grands maîtres de l'ordre des templiers adoraient le Baphomet et le faisaient adorer à leurs initiés; oui, il a existé et il peut exister encore des assemblées présidées par celte figure, assise sur un trône avec sa torche ardente entre les cornes»;

— Con respecto al concepto de *Egregor*, véase E. Lévi, *Le grand arcane, ou l'occultisme dévoilé,* Chamuel, Paris, 1898, Cap. X, *Le Magnétisme du Mal*, pp. 252-276; *Il Tarocco restituito e spiegato da Eliphas Levi*, Quarto inferiore: OM, 2018, pp. 173-179.

Hanegraaff, W. J., *The beginnings of occultist kabbalah: Adolphe Franck and Eliphas Lévi*, in Huss, B., Pasi, M., Von Stuckrad, K. (Editors), *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations*, Leiden & Boston: Brill, 2010, pp. 107-128; en este texto, se puede encontrar un atisbo de esa idea mal entendida de dualismo basada en la nivelación de las principales dicotomías metafísicas (verdad/error; divino/diabólico; luz/oscuridad); una nivelación que constituye el origen de la ambigüedad propia de los mismos argumentos de Éliphas Lévi.

Weishaupt, A., *On Materialism and Idealism*, a cura di J. Wagäs, traduzione di J. Singh-Anand e P. Ferguson,

Floriana & Fate: Malta Minerval Editors, 2018 [Ed. or. *Über Materialismus und Idealismus*, 1787], p. 135; según Weishaupt, «la razón sola» (*Die Bloßen Vernunft*) es capaz de concebir y comprender cualquier cosa, desde la fraternidad universal hasta la inmortalidad del alma: una idea de razón elevada que, paradójicamente, en la Francia revolucionaria no tardó en dar resultados idólatras con el culto que los jacobinos rendían a la *Déesse Raison*.

— *Diogenes' Lamp*, or, *an Examination of Our Present-Day Morality and Enlightenment*, traduzione di A. Gill, a cargo de Swanlund, A., Bloomington: The Masonic Book Club, 2008 [Ed. or. *Die Leuchte des Diogenes, oder Prüfung unserer heutigen Moralität und Aufklärung*, 1804].

V

Ramón Llull y Jacques de Molay

E si ill à faita chosa per què aja perdua la maissó,
nuill no à poder de·u rendre
[Y si él ha hecho algo por lo que ha perdido su casa,
nadie tiene poder para readmitirlo].

Regla catalana del Temple, 7.

1. Molay hospeda a Llull en Chipre.

Es 1301 cuando Ramón Llull atraca al puerto de Famagusta, en la isla de Chipre. Lo espera allí para acogerlo Jacques de Molay, aún inconsciente de su destino de *último gran maestre de la Orden del Temple*. El paso por Chipre representa para Llull una de las muchas encrucijadas de su ferviente actividad como predicador, escritor y postulador de causas misioneras, tanto en disputas universitarias como en concilios religiosos. Como se desprende de su autobiografía, *Vita Beati Raimundi Lulli*, mejor conocida como *Vida coetánea*, el filósofo mallorquín pasará en la isla un período de enfermedad y convalecencia, quizá porque poco tiempo antes su sirviente y un clérigo lo han envenenado. El *magister* Molay lo recibe con alegría, *hylariter*, como se lee en la propia autobiografía, y luego lo lleva a Limassol, donde, hace menos de una década — tras la capitulación de Acre en 1291—, se ha establecido el gobierno del Temple y la residencia del propio Molay.

Tanto para el predicador errante como para el maestre templario, el tramo final de 1301 es una sucesión de días inciertos. Molay aún vive en el horizonte de la Cruzada, del *passagium* hacia Jerusalén; pero es un horizonte en el que se ciernen obscuras nubes. Las expectativas y esperanzas de los templarios se centran principalmente en el

aliado tártaro, es decir, aquellos mongoles, liderados por el kan Ghâzân, que ya han demostrado ser de los pocos capaces de desafiar la dominación mameluca del Levante. El marco estratégico requiere maniobras de reposicionamiento. Estas, bajo el mando del rey chipriota Enrique II de Lusignan, del maestro hospitalario Guillermo de Villaret y del propio Molay, se centran sobre todo en la ocupación de Arwad, un islote separado por una franja de mar de la ciudad de Tortosa, donde las tropas cristianas han estado concentrando suministros, armamento y hombres desde hace tiempo.

Un plan, éste, destinado a desvanecerse entre 1302 y 1305, junto a la esperanza de una decisiva invasión tártara.

La época de los reinos cristianos y las fortalezas sirio-palestinas guarnecidas por templarios y hospitalarios parece, por tanto, haber terminado. Las realidades insulares de Chipre y Arwad constituyen cabezas de puente válidas ante la perspectiva de un retorno al continente levantino; sin embargo, el frente cruzado parece más dividido y desmotivado que nunca. A pesar del panorama problemático general, Molay no abandona la asidua iniciativa diplomática que le lleva a colaborar con diversos centros de poder europeos; pero pronto se da cuenta de que la Orden del Temple ya no goza de los favores que antaño tenía. El papado, desde Nicolás IV hasta Clemente V, impulsa cada vez más la fusión de todas las órdenes religioso-militares: una operación a la que Molay no piensa consentir. La presencia de Llull en Famagusta podría no ser casual en este sentido. El filósofo mallorquín también lleva tiempo predicando el nacimiento de una única orden militar. Además, el plan de unificar todas las milicias cruzadas encuentra también el apoyo, por no decir el patrocinio, del implacable Felipe el Hermoso, considerado por muchos como el *rex bellator*, bajo el cual se reunirían las filas cristianas para la reconquista definitiva del Levante.

Desde este punto de vista, Molay y Llull tienen ideas divergentes. La alegría del maestre templario al recibir al mallorquín es quizás una reacción momentánea. No solo el maestre, sino todo el *Ordo Templi*, ya hacia 1301, se proyecta hacia intereses eminentemente estratégicos; atento en particular al destino de los dos reinos cristianos de Chipre y Armenia en Cilicia, pero también a asegurar que la Orden contara con los

suministros necesarios para una campaña bélica que se percibe inminente, pero a la vez extremadamente precaria. Llull, por su parte, no considera las diversas órdenes militares indispensables, sino las ve como entidades prescindibles en favor de un plan estratégico más amplio. Su vehemente actividad como predicador y autor itinerante ha abarcado, durante unos treinta años, desde los mercados magrebís hasta las frías aulas de la Universidad de París. Además, lo que más destaca actitud política de Llull es que él no solo no es ajeno a la corte de Felipe el Hermoso, sino que incluso llegará a dedicar obras al rey francés. Una década más tarde, en pleno juicio contra los templarios, lo definirá *Pugil ecclesiae et defensor fidei christianae*. Sin embargo, definir la personalidad del mallorquín, así como los diversos objetivos de su actividad, no siempre es fácil. No faltan inconsistencias, discrepancias y dudas.

Desde su ardiente conversión, que se remonta a la década de 1260-1270, ha vivido épocas de intenso fervor religioso, desde las cuales ha ido buscando deliberadamente el martirio en tierras del islam, alternadas con fases de intenso estudio, durante las cuales sigue enfocándose en las complejas combinaciones alfanuméricas que salpican los textos de su *Ars*. Pero de las diferencias entre el filósofo nacido en Palma de Mallorca y el maestre templario no quedan trazas en la *Vida coetánea*; a pesar de que esta se escribirá diez años después de la estancia de Llull en Chipre, en Francia, cuando Molay y sus hermanos estarán allí prisioneros, primero en París y luego en Poitiers. De hecho, esta encrucijada de destinos, entre tierras y figuras tan lejanas, tiene algo de revelador y enigmático a la vez. Sin embargo, la diferencia de visiones entre ambos puede establecerse sin necesidad de imaginación. Ya en los años chipriotas, los dos deben haber madurado ideas muy diferentes cuanto a la ya esbozada cuestión de la fusión de las órdenes militares; y también en relación con los significados relacionados con la Cruzada y cómo y por qué esta debería afrontarse. Por el momento, cabe señalar que es precisamente el rechazo desdeñoso de Molay al proyecto de una orden única lo que ofrecerá a sus adversarios la base política para desencadenar la persecución contra él y su organización. Este rechazo, de hecho, no carece de conexión con lo que ocurrirá posteriormente, durante el juicio templario. En este sentido, la reticencia de Llull

respecto a Molay en la *Vida coetánea* resulta algo sospechosa; también porque su actitud evasiva, como se verá, concierne a otras obras en las que Llull habla de los templarios.

Ramón Llull no siempre fue un ferviente misionero dedicado a la conversión de los infieles. En un pasado no muy lejano, él también fue caballero; pero a diferencia de los templarios, estaba casado y tenía hijos, además de ser senescal en la corte de Jaime II de Mallorca. Esto no es un detalle menor. De hecho, Llull, incluso antes de que sus construcciones teológico-especulativas alcanzaran su plena madurez, había dedicado una profunda reflexión a la naturaleza de la consagración caballeresca. En los años setenta del siglo XIII compuso una obra fundamental para la formación y renovación de la caballería de su tiempo, es decir el *Llibre de l'Orde de cavalleria* (1274). Este constituye una auténtica guía ética para el *caballarius* de la época, y quizás también la base místico-religiosa sobre la que el mallorquín ha llegado a establecer la prioridad de la unificación de todas las milicias cristianas. La fusión de organizaciones religiosas y militares, como ya se ha mencionado, no debe considerarse una de las muchas "fantasías" que sus contemporáneos le atribuyen; con ella, Llull se adhiere a una instancia estratégica y diplomática, y por lo tanto también política, que ha afectado a la cristiandad durante décadas.

Molay, al encontrarse con él en el puerto de Famagusta, sin duda es consciente de todo esto.

Sin embargo, lo dicho hasta ahora no agota los significados relacionados con el encuentro chipriota entre Llull y Molay. Las dos figuras que se alzan en la bahía de *Ammochóstou*, que es el nombre griego de Famagusta, tienen de hecho varios conocidos en común. Llull, como se mencionó anteriormente, nació y maduró en el complejo panorama del Reino catalano-aragonés, que entre las décadas de 1280 y 1290 atravesó una difícil fase de transición dinástica, bajo el signo de los dos Jaimes: el heredero más poderoso al trono de Aragón, Jaime II el Justo, por un lado, y el propio Jaime II de Mallorca, mecenas y financista de los proyectos misioneros de Llull, por el otro. El soberano de Mallorca, cabe destacarlo, durante la Cruzada contra los

aragoneses de 1284-85 se alía con los franceses. Si todo esto no fuera suficiente, también la red de parentesco y contactos entre la nobleza aragonesa y la francesa es muy intrincada. Basta recordar que Felipe el Hermoso, por parte materna, está estrechamente emparentado con la realeza de Aragón. Además, en la realidad política y militar de los territorios sometidos a Zaragoza, los templarios no son una presencia cualquiera. Jaime I, llamado el Conquistador (1208-1276), padre de Jaime II de Mallorca y abuelo del Justo, se crio durante su infancia en la Casa templaria de Aragón, cerca de la fortaleza de Monzón (Huesca).

Mientras Llull encuentra Molay en el puerto de Famagusta, los caballeros del Temple son ya hace tiempo parte integral de las fuerzas defensivas aragonesas y entre sus principales enemigos, incluso antes de la crisis de 1307-1314, destaca la corona de Francia y su ejército. Como es sabido, las fricciones más violentas entre ambos reinos, vinculadas a la hegemonía sobre Sicilia, desembocaron en la violencia antifrancesa de las Vísperas (1282) y solo se resolvieron parcialmente con la Paz de Caltabellota en 1302.

En este contexto, como mínimo turbulento, Molay, una vez elegido maestre general (1292), se convierte en corresponsal habitual del rey de Aragón, Jaime II el Justo. Durante varios años, al menos hasta 1306, el maestre templario acuerda sus planes organizativos y bélicos con la corona aragonesa. No es casualidad que, coincidiendo con el desembarco de Llull en Chipre, Molay escribe una carta al Justo, presentándole su visión estratégica: le informa de la ocupación de la propia isla de Arwad y de la posibilidad de un ataque a Tortosa con el objetivo de tomar prisioneros entre los sarracenos. En la misma carta, Molay también revela su intención de esperar el ataque mongol a los territorios mamelucos en Arwad. Sin embargo, la incursión en Tortosa nunca se producirá; pero, a pesar de los fracasos estratégicos, los contactos entre Molay y Jaime II de Aragón no son en absoluto ocasionales, sino seguirán siendo orgánicos a los planes del Temple quizás hasta la detención del maestre templario (1307). Por lo tanto, puede que, con Molay, el centro de gravedad del Temple hacia

1301 se haya trasladado de París al triángulo Zaragoza-Barcelona-Valencia, entre los cuales se encuentra el corazón de los dominios aragoneses.

Los historiadores, en particular Alain Demurger, suelen ser muy cautelosos a este respecto.

Sin embargo, es innegable que, entre los contactos del Gobierno templario de Limasol, la corte del Justo ocupa un lugar destacado. En una época de sangrientas disputas entre aragoneses y franceses, esto basta para alimentar la idea de que, ya entre los siglos XIII y XIV, las políticas de Molay no debieron ser especialmente bien recibidas y apreciadas por Felipe IV y sus dignatarios. Todo el viaje del recién elegido *magister* Molay por Europa de 1293-1296, minuciosamente relatado por el propio Demurger en *Ocaso y fin de los templarios*, parece confirmar la sensación de que el maestre templario se haya alejado de la órbita francesa, para acercase a Aragón, en el sur, y a Inglaterra, en el norte. En cualquier caso, independientemente del peso de los contactos diplomáticos entre Chipre y Aragón, sabemos con certeza que el Temple catalán-aragonés es uno de los más activos en la reorganización del *passagium* general de finales del siglo XIII. De hecho, del Archivo de la Corona de Aragón, además de la carta de Molay al Justo mencionada anteriormente, ha surgido otra valiosa carta, en la que el *humilis magister* solicita al preceptor templario aragonés, Ramón de Bell-lloc, que favorezca el «*passatgium*» del Gobierno de la Orden hacia Chipre. una petición-directiva, ésta, que se inscribe en el contexto más amplio de los favores y privilegios del trono de Jaime II, que durante más de un decenio nunca ha dejado de proporcionar a los templarios ayuda militar y fiscal, así como exenciones y concesiones de medios de transporte en la ruta Marsella-Chipre.

A pesar de esto, toda organización para llegar al *passagium* decisivo hacia Jerusalén acabará en una operación no solo infructuosa para la Orden del Temple, sino hasta catastrófica.

2. «No al modo de las demás conquistas».

En el *Prólogo* del *Llibre de l'Orde de Cavalleria*, terminado hacia 1274, Llull pinta el sobrio retrato de un caballero anciano que se ha retirado del mundo para establecerse «en medio de una gran selva abundosa en aguas y en árboles frutales», para meditar « en la muerte, recordando el paso de este siglo al otro siglo». Los rasgos autobiográficos de este preámbulo son evidentes para cualquiera que tenga una idea de las características de la conversión del filósofo mallorquín. De hecho, la del caballero que en la vejez rechaza los bienes terrenales y se dedica a la contemplación de las verdades más elevadas podría parecer un tema algo amanerado. Sin embargo, la continuación de la obra pronto desmiente tal prejuicio: «en la entrada del gran invierno», relata de hecho Llull, «un gran rey, muy noble, de buenas costumbres y pródigo en el bien, mandó reunir cortes; y por la gran fama que de su gran corte se había esparcido por toda la tierra, un discreto escudero, solo y cabalgando en su palafrén, hacía camino hacia la corte de aquel gran rey con el fin de ser armado caballero. Mas por la grande fatiga de tan largo cabalgar, se adormeció en la silla, mientras su palafrén seguía caminando lentamente». Este propio escudero, cansado del largo viaje y cabalgando dormido, llega lentamente hasta la presencia del anciano caballero retirado en el bosque.

En este punto, comienza el diálogo entre ambos; un diálogo en el que Llull desarrolla plenamente esa ética caballeresca que, junto con el retrato del buen príncipe, representa la esencia última del *Llibre de l'Orde de cavalleria*. El énfasis del anciano caballero se centra principalmente en las necesidades espirituales, indispensables para todo hombre de armas y vinculadas sobre todo a su capacidad de autocontrol y a su respeto por la tradición militar-religiosa. Las cuestiones puramente prácticas quedan, en cambio, en un segundo plano.

El lector quizá ya sabe que en la Regla primitiva, así como en el *Liber ad milites templi* de San Bernardo, la conducta del caballero estaba codificada en cada detalle, desde las acciones cotidianas hasta las comidas, la vestimenta y el corte de pelo. Ciertamente, no faltan referencias a temas simbólico-espirituales de inspiración bíblica

y a la práctica ritual y religiosa, pero las reglas templarias también tienen un valor muy concreto, podríamos decir de ortopraxia cotidiana. A diferencia de tal Regla, la ética caballeresca elaborada por Llull no tiene mucho de eminentemente práctico. Además, cabe destacar que el mallorquín no pretende fundar otra nueva Orden ecuestre, sino que se dirige a todos los caballeros, de todas las observancias de su tiempo. Las reflexiones lulianas más importantes se refieren, de hecho, en primer lugar, al reconocimiento y a la edificación del caballero consagrado. Esto implica una insistencia casi obsesiva en conceptos como honor, nobleza de alma y respeto absoluto por el prestigio de lo que Llull llama simplemente *el orden de Caballería*; un nombre, este, tan genérico como legible desde la perspectiva de la unificación de las milicias cruzadas que, a finales del siglo XIII, se convertiría como ya sabemos en uno de los temas centrales de la predicación luliana. Si bien es cierto que Llull no desea fundar una milicia religiosa específica, también lo es que el *Llibre de l'Orde de cavalleria* parece ya orientado hacia esa orden única a la que Molay nunca querrá acceptar.

Además, en el *Llibre de l'Orde de cavalleria*, Llull no declara explícitamente su distanciamiento de los templarios, pero ello parece como ya "anunciado". De hecho, el filósofo mallorquín no presta atención específica al Temple, al Hospital ni a las diversas órdenes de *caballarii* del área ibérica; ni parece tener en cuenta esa aura de prestigio que suele atribuirse a las milicias cruzadas, y que deriva en parte de los orígenes nobles de sus rangos más elevados. Como argumentará Dante Alighieri en el *Convivio* [IV, 3, 6], incluso para Llull la nobleza no es un atributo que pueda remontarse directamente al apellido o al nacimiento: más que el linaje, lo que cuenta es una constitución robusta y equilibrada y, sobre todo, la pureza de alma del caballero; pureza que no debe limitarse en absoluto a su individualidad, sino que debe remontarse a una dignidad inherente a la clase caballeresca, ya que «es tan noble la caballería, y es tan alta en su honra, que no bastan la riqueza, ni la nobleza del linaje, o que el escudero sea perfecto en todos sus miembros» [III, 17].

A lo largo del *Libro del Orden de Caballería*, el adjetivo «noble» se atribuye, de hecho, tanto al Orden del título como a las acciones realizadas por el auténtico

caballero, así como a su valentía y la firmeza con la que se adhiere a los principios compartidos con sus pares. Por lo tanto, la nobleza ensalzada por Llull no debe atribuirse *ipso facto* a los orígenes familiares o sociales del caballero; algo que, obviamente, no debe entenderse en un sentido «revolucionario», ajeno a la mentalidad de Llull y su época, sino en el sentido de una subordinación de los orígenes familiares a los principios y valores a los que siempre se alude cuando se habla de algún *miles religiosus*. La devaluación que Llull hace del linaje también debe medirse a la luz de su conversión religiosa. Nacido en una familia rica y noble, originaria de Barcelona, ya hace tiempo antes de su visita a Jacques de Molay en Chipre, Llull viste nada más que una túnica de la tela más tosca y ha renunciado a los privilegios garantizado por la clase en la que se le ha criado.

En este sentido, el *Llibre de l'Orde de cavalleria* parece transmitir una intención ya polémica respecto a las milicias cristianas de la segunda mitad del siglo XIII. Se dice esto porque, lejos de considerar la nobleza como un hecho principalmente ético e interior tal como lo concibe Ramón Llull, las ordenes militares siguen un principio selectivo más probado y "realista". Los *mantos blancos* de los templarios, por ejemplo, están compuestos mayoritariamente por "no primogénitos" procedentes de la pequeña nobleza centroeuropea. Este es el caso del propio Jacques de Molay; con respecto a cuyo origen nobiliario ya se ha citado la importante reflexión de Giovanni Boccaccio en el cierre del capítulo tres. Sin embargo, cabe recordar también, como ya se vio en *Presencia en el territorio y misión*, que la realidad templaria no está en absoluto cerrada a individuos de orígenes comunes. La cooperación de los *Frères de métier*, así como la cercanía y el apoyo al mundo cambiante de los peregrinos y las personas sin hogar, constituye, de hecho, una parte significativa de toda la historia de la Orden.

Olvidarlo sería, como mínimo, una falta de generosidad; por no decir del sentido de la complejidad de toda manifestación histórica.

En cualquier caso, si bien no es un libro "antitemplario", el *Llibre* Lulliano en cuestión parece anticipar la vehemente exhortación a la renovación de la caballería que Llull, entre otros, solicitará repetidamente tanto al papado como a las casas reinantes,

en particular a la corte francesa. En filigrana, ya se pueden leer las intenciones y esperanzas sobre cuya base Llull comenzará a predicar la fusión de las órdenes militares. Intenciones y esperanzas, cabe destacar, que se corresponden muy poco con las que, entre los siglos XIII y XIV, llevaron adelante los templarios. En el propio *Llibre de l'Orde de cavalleria*, lo que es un aspecto clave de la obra luliana, destaca además la ausencia de cualquier énfasis respecto a la reconquista cristiana de Jerusalén. No tanto porque el mallorquín considere irrelevante Tierra Santa – ya se verá que hablará de ella en otros escritos –, sino porque, en el *Llibre* que representa el verdadero código ético establecido por Llull para los caballeros, el *passagium* hacia la Ciudad Santa solo encuentra muy escasas referencias.

En este mismo sentido, habría que preguntarse por qué Llull no hace de Jerusalén el punto de convergencia de sus numerosos peregrinajes. Es notoriamente propenso a viajar por territorios peligrosos para los cristianos, pero no tiene una particular propensión a peregrinar a la Ciudad Santa. De hecho, en la obra de Llull, el componente geográfico-sacro centrado en Jerusalén como polo del mundo parece dar paso al tema constante y casi obsesivo de la ortodoxia católica que debe imponerse a todo el islam. No por casualidad, según Llull, «es oficio del caballero mantener y defender la santa Fe católica» [II, 2]. De esta manera, aunque imperceptiblemente, el filósofo mallorquín transforma los términos de la misión cruzada, pasando de un plan estratégico-bélico a uno estrictamente dogmático-religioso. Más allá de Urbano II, Inocencio II y Bernardo de Claraval que llamaban los «verdaderos israelitas» a defender Jerusalén y a exterminar a los malvados, el mallorquín no niega por completo las razones del *passagium generale* tan típica del siglo XII, sino que pone el énfasis sobre todo en la defensa de la fe; ya que esta deriva de «Dios padre» quien «envió a su Hijo a tomar carne en la Virgen gloriosa nuestra Dama Santa María; y para honrar a la Fe y multiplicarla, sufrió en este mundo muchos trabajos, muchas injurias y una muerte dolorosa» [II, 2].

La intransigencia de Llull a favor de la ortodoxia católica es uno de esos aspectos que no solo deben subrayarse, sino también vincularse con la incompatibilidad entre la

ética luliana y la ética templaria; es decir la "verdadera" ética templaria, que, como se verá pronto, puede corresponder a la Regla del Temple leída al pie de la letra solo en algunos casos de peligro existencial; pero en otros casos, los templarios, especialmente en tiempos de paz, se han mostrado muy inclinados a coexistir con otras religiones y mentalidades, ¡hasta el punto de buscar una alianza con los mongoles! Al contrario, Llull predica constantemente una misión en ultramar para que la fe católica pueda imponerse allí, tanto mediante la predicación como mediante la sumisión de las poblaciones subyugadas. Esto, que podría parecer una inclinación natural en un misionero "casi laico", por así decirlo, del siglo XIII; en realidad esconde una cuestión profundamente problemática para el propio Llull. Como es sabido, la idea a la que se suele llamar *Cruzada* nació inicialmente como una peregrinación pacífica al Santo Sepulcro. A pesar de todas sus complicaciones, esta sigue siendo la característica que San Bernardo había enfatizado en la época de la fundación de la Orden del Temple. La práctica de la guerra, tan controvertida en los círculos conventuales, se consideraba, de hecho, en los casos más indulgentes, un mal necesario. La actitud de Llull, al menos en apariencia, va más allá de tales escrúpulos monásticos e implica un interés geopolítico encaminado a una conversión en masa de todo el mundo musulmán: una conversión que en verdad no sólo es difícil de lograr, sino también poco acorde con la enseñanza evangélica, que habla siempre de "anunciar", pero nunca de "imponer".

Esta actitud de Llull, que podría definirse como *proto-colonialista*, no está exenta de reflexiones y contorsiones de diversa índole. De hecho, no debemos engañarnos pensando que no desarrolló convicciones más profundas sobre el significado del *passagium* hacia ultramar. Convicciones que, en algunos casos, pueden incluso contradecir la línea principal de su predicación. De hecho, en el *Llibre de contemplació*, obra luliana que data de los mismos años que el *Llibre de L'Orde de Cavalleria*, leemos, por ejemplo: «¡Glorioso Señor, piadoso, humilde, simple y suave! Veo a muchos caballeros que van a la Tierra Santa de ultramar e intentan recuperarla por fuerza de armas. Y veo que se consumen sin que lleguen a su fin. Por lo cual creo, Señor, que la conquista de aquella Tierra Santa no se ha de realizar al modo de las

demás conquistas, sino a la manera de los Apóstoles; con amor, con oraciones y con derramamiento de lágrimas y de sangre» [*Libro de contemplació,* III, 10]. Si bien la resolución de partir hacia las tierras del islam y predicar el catolicismo es firme y constante, se percibe una fuerte desconfianza hacia el *passagium* realizado con los ejércitos y el uso de la violencia, y por lo tanto violento. Es una desconfianza que no es exclusiva de Llull. Incluso entre los propios templarios, contemporáneos de Llull y veteranos de Levante, ha habido muchos convencidos de que es «una auténtica locura luchar contra los turcos, ahora que Jesucristo ha dejado de oponerse a ellos».

Entonces, no cabe duda que Llull no quiere rechazar el uso de la fuerza como medio para obligar a los "infieles" a convertirse al catolicismo, pero no la considera suficiente. En sus escritos dedicados a la caballería, se observa algo parecido a un cambio de perspectiva en este sentido. Las palabras sobre la conquista de Tierra Santa, que «no ha de realizarse al modo de las demás conquistas», parecen indicar, de hecho, una indudable conciencia del carácter colonialista que asume la idea de la Cruzada de su tiempo. Este es un aspecto en el que ya se insistió en el primer capítulo – *¿El colonialismo eterno?* – es decir en el carácter colonialista tomado por las operaciones cruzadas a lo largo de los siglos XII y XIII, cuando ya se puede notar un olvido gradual e inexorable de la verdadera naturaleza y significación de la peregrinación hacia Oriente. Un olvido al que los templarios de la época de Jacques de Molay no parecen ajenos, aunque algunos de ellos se muestran a menudo preocupados e inseguros al respecto. Sin embargo, las conquistas de ultramar, a principios del siglo XIV, han adquirido ya un valor principalmente estratégico, territorial, por no decir depredador, perdiendo así su significado peregrino, votivo y propiamente evangelizador, puesto que alguna vez lo hayan tenido.

Una evaluación lo más exhaustiva posible lleva a pensar que Llull, al hablar de una conquista que «no ha de realizarse al modo de las demás conquistas», da muestras, aunque parciales, de lucidez respecto al carácter colonialista de las Cruzadas; y, por lo tanto, en la perspectiva que asumió sobre la caballería y Tierra Santa, se puede discernir un atisbo de ese auténtico espíritu peregrino que animó a muchos pueblos de los siglos

centrales de la Baja Edad Media. Una manifestación votiva, esta, que también se puede leer como una propensión vital y residual hacia un centro sagrado al que se puede acudir para reavivar la plenitud del hombre realizado por estar cerca de su propio origen trascendente. En el olvido gradual del espíritu peregrino que afecta a los últimos siglos de la Edad Media, se puede reconocer, de hecho, el origen remoto del colonialismo, que aún hoy representa el vicio occidental por excelencia. En este sentido, ya en *¿El colonialismo eterno?* se ha intentado proponer un mapa de la desviación espiritual de todo Occidente resultante de la desaparición de cualquier polo sagrado del imaginario colectivo. Una desaparición a la que siguió, a nivel de mentalidad común, ese movimiento centrífugo por el cual los occidentales se convirtieron en presa masiva de las desenfrenadas y nefastas manipulaciones ideológicas y propagandísticas que han caracterizado las varias épocas modernas.

En cualquier caso, se puede admitir con seguridad que la pérdida de cualquier polo trascendente, un polo que no debería ser conquistado *de la misma manera que las demás conquistas*, ha literalmente marcado el "descenso al infierno" del Occidente actual. La seudocivilización occidental de los últimos siglos se ha lanzado, de hecho, a las fauces del abismo centrífugo, precisamente porque ya no quería reconocer, ni interna ni externamente, un centro espiritual desde el que iniciar su camino de redención y liberación de las miserias terrenales. El resultado ha sido una prisión existencial sin posibilidad de liberación, en el desconcierto aturdido que solo reconoce el confuso espejismo de lo múltiple; un múltiple siempre más cambiante y manipulable. La cancelación de cualquier "Ciudad Santa" en todos los mapas y de toda perspectiva colectiva ha resultado fundamental para imponer el absolutismo materialista; pero cualquier intento de atribuir únicamente a la modernidad la pérdida de cualquier polo sagrado —sea físico o interior— sería en vano. El mal empieza desde lejos. Como se afirma en *La retirada de Levante*, una interpretación excesivamente literal de la Jerusalén terrenal se cierne sobre todo el período de las Cruzadas, a menudo anexionada abusivamente a la Jerusalén espiritual. Sin embargo, al menos en los escritos referentes al Temple y, en general, en la concepción de la peregrinación

medieval, persiste un rastro irreprimible de una visión geográfico-simbólica que hasta el siglo XIV aún sigue viva y vigente.

La desviación espiritual del Occidente contemporáneo, al igual que su omnipresente despotismo tecnocrático, puede fácilmente llevar a pensar que cualquier polo espiritual ha desaparecido definitivamente y que "todo está perdido". En realidad, la ocultación de cualquier centro trascendente visible no implica necesariamente la desaparición de la Ciudad Santa del horizonte interior. Por supuesto, las señales son las más ominosas. Si el Levante medieval era una realidad bastante cambiante en la que, según el caso, las diferentes perspectivas estratégicas y religiosas a veces chocaban y a veces se encontraban; el Oriente Próximo actual es una zona geográfica permanentemente dominada por entidades y personalidades literalmente diabólicas. La aterradora carnicería que se está llevando a cabo allí sin descanso es obra de individuos que llevan décadas usurpando el nombre de los judíos y de Israel: autoproclamados judíos que ya no filtran mosquitos, sino que, a cambio, devoran camellos y civiles desarmados de formas cada vez más atroces. Hablamos, en efecto, de cascarones humanos poseídos por las entidades más bajas, a quienes la locura contemporánea ha atribuido puestos de mando. Nada más que gólems, sicarios de traje y corbata, enviados por la mafia cabalística que lleva siglos perturbando este mundo destrozado. Por si fuera poco, esto se vuelve aún más repugnante por la conducta de los diversos "gobernadores" occidentales y sus intermediarios, que se lucran vergonzosamente de esta abominación, enviando armas cada vez más destructivas al verdugo de turno y ocultando los crímenes de la bestia geopolítica que opera en el centro del Levante.

Lo que se acaba de decir no puede ser embellecido ni ocultado de ninguna manera. La abominación de la desolación nunca ha sido tan evidente. Sin embargo, también sabemos que la «civitatem sanctam Ierusalem novam» [Ap. 21, 2] no pertenece a la lógica terrenal. No tiene límites territoriales ni afiliaciones étnicas, ni es la ciudad de la felicidad mundana y sensorial que la ciencia ficción estadounidense y el transhumanismo llevan mucho tiempo intentando vendernos como posible y justa. La verdadera Ciudad Santa es, en cambio, «como una novia ataviada para su esposo».

Esto, para quienes lo escuchan distraídos, podría sonar como un paliativo, un anestésico de la memoria religiosa, bueno para consolar a los inquietos, pero carente de verdadera sustancia. En realidad, la espera de la Ciudad Santa representa un auténtico acto de desafío, eficaz contra la manipulación centrífuga de este tiempo. La nueva Jerusalén, esposa que desciende del cielo «ataviada para su marido» [Ap. 21,2] es, de hecho, una imagen de la misericordia divina que viene a redimir a los creyentes y del corazón interior iluminado por el Cristo-Logos triunfante. Un acto de desafío que ya resuena en las palabras de Cristo en juicio: «Mi reino no es de este mundo» [Jn. 18, 36].

3. Jacques de Molay y la Regla templaria.

En los años previos al inicio del juicio templario, es decir, de 1292 a 1306, las decisiones del maestre Molay nunca parecen irreflexivas, ni siquiera arbitrarias. Rara vez carece de moderación, ni parece particularmente propenso a pecar de vanagloria o arrogancia, es decir las deformaciones más comunes entre los hombres de su clase. A diferencia de Llull, Molay no es ciertamente un "phantasticus". Sus cartas transmiten realismo, a menudo un conocimiento detallado de la realidad con la que debe lidiar, y habilidad diplomática. Además, aunque ellas dan testimonio de un mundo cristiano en dificultades y en decadencia, esto no parece desanimar al caballero borgoñón. En cuanto a los intereses de su milicia, Molay también es un *magister* activo y concienzudo: dispuesto a realizar largos viajes de ida y vuelta a ultramar, si estos se imponen como inevitables; escrupuloso en el plano económico; según las circunstancias, riguroso o indulgente en la gestión de su Orden. Hasta su arresto en 1307, la autoridad de Molay sobre su organización no solo es efectiva, sino también sólida.

La autoridad que él tiene sobre su Orden será tenida en cuenta por quienes lo llevaran a juicio. En la dinámica del poder, nunca hay perdón ni clemencia para quienes no están dispuestos a ceder a algún compromiso necesario.

Todo esto, obviamente, no significa que Molay no haya cometido errores. Sin embargo, algunos de estos errores deben evaluarse desde la perspectiva de la disciplina interna de la Orden del Temple a finales del siglo XIII y principios del XIV, o en aquellas décadas en las que, como se vio, *Jacobus de Molai* vive su parábola en el intento de revivir las glorias del *passagium generale* hacia Jerusalén. Molay cree que los mamelucos pueden ser derrotados y los lugares sagrados para la cristiandad recuperados. Sin embargo, a principios del siglo XIV, como ya se ha mencionado, existe una falta de cohesión y unidad de propósito entre los diversos reinos cristianos; por lo tanto, no es posible formar alianzas sin encontrarse simultáneamente con una contraparte sustancial de enemistades y trampas de la más impredecibles. Un peligro al que el maestre templario quizás ya se expuso antes del bienio 1306-1307, cultivando asiduos contactos diplomáticos con los aragoneses y, por lo tanto, fuera de la órbita de la hegemonía francesa. Esta situación desfavorable, sin embargo, no parece desbordar los instrumentos de vigilancia destinados a impedir, dentro del Temple, conductas nocivas para la Orden en su conjunto.

Esta es nada más que un síntoma de que la regla templaria nunca ha sido olvidada.

Al evaluar las resoluciones de Molay y las altas esferas del Temple, quizá se haya subestimado en algunos casos la importancia de la propia regla templaria. De hecho, esta dista mucho de ser un estatuto simple y formal; tampoco, como veremos en breve, ella es carente de expresiones oscuras y cuestiones controvertidas que conviene considerar con detenimiento. Antes de esto, sin embargo, es preciso esbozar y comprender una de las decisiones fatales de Molay, que a menudo se ha incluido entre sus supuestos errores mencionados anteriormente.

Como se sabe muy bien, la crisis entre el Temple y el rey francés estalla con el "préstamo" extorsionado por Felipe IV de las arcas del Temple, a finales de 1306 o, más probablemente, en la primera mitad de 1307. Molay, al enterarse de lo sucedido, atribuye inmediatamente la culpa del déficit a Jean Du Tour, quien es a la vez tesorero del Temple parisino y asesor financiero de la corona francesa. Tras haber concedido una importante

suma al Hermoso para saciar su sed de dinero, Du Tour es acusado de haber traicionado al Temple y de haberse por lo tanto deshonrado.

Por esto, Molay no duda en privarle del manto blanco.

La historia, que hasta ese momento ha sido quizás poco sorprendente, toma un cariz surrealista cuando Felipe el Hermoso activa sus canales diplomáticos, incluido el papal, para que el tesorero sea readmitido en la Orden con la promesa de devolver los florines de oro – al parecer, cuatro cientos mil – prestados. Tras una larga disputa, durante la cual el maestre templario también rechaza la petición papal a indultar a Du Tour, este último acaba arrestado en aquella *madrugada de los largos cuchillos* de octubre de 1307, cuando se emite la orden de arresto para todos los templarios de Francia. La circunstancia es subrayada con un gusto por lo absurdo por Alain Demurger: «Felipe el Hermoso, tras haber salvado a un templario por ser su tesorero, ¡reniega sin piedad de su tesorero por ser un templario!».

Uno de los testimonios más completos y valiosos sobre el caso Du Tour se encuentra en *Gestas de los Chipriotas*, por un autor tradicionalmente conocido como el Templario de Tiro, al que alude el propio Demurger, aunque lo considera poco fiable. En realidad, la reconstrucción sintética del Templario de Tiro parece no solo creíble, sino también muy probable. Las razones de esto se verán tras leer el capítulo [460] de las *Gestas* que nos interesa:

«Este hermano Jacques de Molay, maestro del Temple, cuando estaba en el extranjero se comportó de forma muy vil con el papa y los cardenales, pues era excesivamente mezquino, y sin embargo, el papa lo recibió muy bien. Y en medio de todo esto, el maestro fue a París y Francia, y pidió cuentas al tesorero, y descubrió que este le había prestado al rey de Francia una gran cantidad de dinero, se dice que cuatro mil florines de oro, pero no sé si era menos. El maestro se enfureció mucho con el tesorero, le quitó el hábito y lo expulsó de la orden. Entonces él [Du Tour] fue a ver al rey de Francia, quien, muy enojado porque por su culpa le habían quitado el hábito, envió a un noble francés ante el maestro, rogándole que se lo devolviera por su amor, y que con gusto le devolvería lo que debía a la casa del Temple. Pero el maestro no hizo nada y

respondió de forma diferente a la súplica de un hombre como el rey de Francia. Y cuando el rey vio que no hacía nada por su oración, envió a rogar al papa que pidiera al maestro del Temple que devolviera el manto del hábito del Temple al tesorero, y el mismo tesorero llevó esta carta del papa al maestro del Temple, quien no hizo nada por el papa, pero dicen que el maestro arrojó esta carta al fuego que ardía en una chimenea».

Por lo tanto, es el propio tesorero Du Tour quien pide clemencia, involucrando al rey de Francia y llevando su caso a la atención del Papa. Esto nos permite observar hasta qué punto Du Tour está amargado por su expulsión de la Orden; pero nos permite también notar que los acontecimientos ofrecen a Molay la posibilidad de utilizar a Du Tour, quien ahora está en deuda con el maestre del Temple. La negativa del maestre templario a readmitir al tesorero podría, por lo visto, parecer el resultado de una severidad excesiva e inapropiada. Ella además le trae aún más desgracias de las que ya tiene. Demurger, en su libro *Jacques de Molay* (2002), se centra sobre todo en la cronología de los hechos y no ve otro origen para la intransigencia del *magister Templi* que dicha severidad e ira incontrolable. Pero, curiosamente, el historiador francés no tiene en mucha cuenta el peso de la Regla del Temple, pese a que el Templario de Tiro sugiere que tal factor tiene no muy poca importancia.

De hecho, en *las Gestas de los Chipriotas*, se lee: «el rey de Francia estaba muy molesto y, días después, el papa convocó al maestro [Molay], quien desde París acudió a él. El papa le pidió que le entregara la regla del Temple por escrito, y el maestro se la entregó, y él [el papa] la leyó. Después, entre el pueblo se habló mucho sobre la orden del Temple de tantas maneras que no sé qué verdad puedo escribir; solo puedo escribir lo que sucedió públicamente: que, tras decirse que el texto de su regla fue examinado por sabios y religiosos, fueron despojados, su orden disuelta y treinta y siete personas quemadas en París».

Esta reconstrucción del Templario de Tiro no debería subestimarse. Después de todo se trata del testimonio de un contemporáneo y sobre todo de un cofrade de los últimos templarios.

Se dice esto no solo por la coincidencia temporal e histórica, sino también porque en las varias versiones de la Regla del Temple se encuentran indiscutibles confirmaciones de las crónicas del Templario de Tiro; a empezar de la ya mencionada *Regla primitiva* [*Regla Pauperum Commilitonum Christi*], consolidada desde la época de Bernardo de Claraval. En ella, se contemplan también casos en los que los *milites* que han cometido pecados pueden recibir el perdón de su *Maissó* [Casa] templaria; pero en los casos de los pecados más graves, como el asesinato de un hermano o la corrupción simoniaca, la propia *Regla* no permite exenciones ni indulgencias.

Lo veremos con más detalles en breve. Por ahora, observemos que, incluso en el caso de las transgresiones más pequeñas la misma regla primitiva del Capítulo 68 es establece muy firmemente que: «Antes que las demás cosas se ha de mirar que ningún hermano, rico o pobre, fuerte o débil, queriéndose exaltar y poco a poco ensoberbecer y defender su culpa, quede sin castigo; y si no quiere enmendarse, se le dé la más grave corrección; y si con piadosas admoniciones, y hechas oraciones por él, no se corrige aun, sino que más y más soberbio se vuelve, entonces sea expulsado del piadoso rebaño, como dice el apóstol: 'Apartad todo lo malo de vosotros' ['*Auferte malum ex vobis*', 1 Cor 5,13], Es necesario que toda oveja enferma se separe de la compañía de los hermanos fieles. Y el maestro debería empuñar el báculo y la vara (el báculo con el que sustente la flaqueza de los hermanos, y la vara con la que castigue los vicios de los pecadores) por amor a la justicia y por consejo del patriarca, y estudie lo que debe hacer siguiendo a San Máximo: 'Que la clemencia no sea mayor que la falta, y que un inmoderado castigo no haga que el pecador vuelva a hacer el mal'».

A este respecto, se podría objetar que Du Tour ha dado claras muestras de arrepentimiento y que, por lo tanto, Molay y el Capítulo templario parisino podrían recibirlo de nuevo en la Orden, quizás así también reconciliando los desacuerdos con el Papa y el Rey de Francia. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. Además, hay que añadir que la Regla del Temple no se limita únicamente a la Regla primitiva. Para complicar aún más el panorama, existe de hecho la autonomía concedida por la iglesia a los templarios entre los siglos XII y XIII, como se desprende claramente del amplio

corpus de la llamada Regla francesa. Esta, como es sabido, además de contener una traducción de la Regla Primitiva, se divide en secciones adicionales que regulan tanto las disposiciones punitivas como las costumbres de la vida conventual. En la sección que comprende las *Pénalités* [*Des peines et des punitions*], por ejemplo, se establece que, para los delitos menos graves, los capellanes del Temple tienen precedencia sobre los obispos a la hora de conceder la absolución a un templario [capítulo 269].

Obviamente, existen varios pasajes que reconocen la autoridad tanto del papa como de los obispos. Sin embargo, no se puede afirmar que las varias versiones de la Regla templaria, en su conjunto, admitan un arbitrio absoluto por parte del alto clero, o del propio papado, en materia de expulsión de algún cofrade de la Orden. En el capítulo 475 de la Regla francesa, por ejemplo, se recuerda que el papa, sí, «es maestro de la Orden inmediatamente después de Nuestro Señor» y que «puede presentar peticiones en nombre de quienes han perdido la Casa para preservar la justicia de la misma»; pero con esto no se quiere decir que los veredictos judiciales son tareas del papa, al contrario, es la misma *Maison templière* la que toma las decisiones punitivas, y luego el papa, si quiere, como se acaba de leer en la cita de la Regla, «podrá presentar peticiones».

Conviene además destacar que dicha Regla teje un excelente discurso jurídico. Por ejemplo, ella reconoce que la iglesia siempre puede absolver a un templario expulsado; sin embargo, dicha absolución no implica en modo alguno su readmisión en la Casa templaria. Esta no es una impresión de quien aquí escribe, sino que está claramente apoyada también por Henri de Curzon, editor de la *Règle du Temple* publicada en 1886. Él, refiriéndose precisamente al capítulo 475, afirma lo siguiente: «Otros textos muestran que, en varios casos considerados por el Papa, los simples capellanes de la Orden no pudieron absolver al culpable: el Santo Padre entonces encomendó sus poderes al obispo local. Estos casos fueron el asesinato de un cristiano, las lesiones infligidas a un hermano del Temple y los golpes propinados a un religioso, la negación de las órdenes clericales por parte de un hermano al momento de su recepción, y la simonía para ingresar en la Orden del Temple. Se trataba, además, de una absolución únicamente espiritual,

reservada a la autoridad de la Iglesia, sin perjuicio de la justicia de la Orden, que siguió su curso», *TdA*]».

Por lo tanto, existen muchos casos en los que un hermano puede *perder la Casa*. Como bien dice Curzon, en tales casos la justicia de la iglesia no necesariamente coincide con la justicia de la Casa. Esta última, de hecho, sigue su curso independientemente de las decisiones del papa o del clero. En tales casos, el Papa no tiene más remedio que orar no solo por el templario caído en desgracia, sino también y sobre todo para que «se salve la justicia de la Casa», que es la fórmula con la que los templarios se refieren a la buena salud espiritual de la Casa templaria en cuanto organismo espiritual colectivo. Por lo tanto, la Regla templaria pone mayor énfasis en la salvación de la Casa en su conjunto que en la del individuo privado del manto blanco.

Sin embargo, todo esto no es aún suficiente para entender el caso Du Tour. Hay que hacer hincapié también en los delitos relacionados con la corrupción financiera; estos, como ya se ha visto, se consideran particularmente graves dentro de la *Militia Templi*; lo que se puede explicar con la gravedad que se atribuye a los pecados de simonía en la Regla del Temple. De hecho, la transgresión del tesorero Jean Du Tour está no solo relacionada con el dinero, sino que representa un caso muy particular de simonía.

Como se sabe, Felipe el Hermoso pretende desmantelar toda la Orden Templaria para anexarla a la orden única de la que él mismo quiere ser *Rex bellator* y *Pugil ecclesiae*. Por lo tanto, la privación de una gran cantidad de dinero de la organización templaria puede entenderse como un intento deliberado de destruir la Orden desde dentro. Entonces a Du Tour no solo le ha ocurrido de otorgar un préstamo sin el consentimiento de los escalafones superiores de su Orden y sin garantías de devolución, sino que también no ha cumplido con el deber de defender a su orden de un monarca que quiere destruirla. En este sentido, la imagen dantesca del Hermoso que introduce “las velas avaras” en el templo es mucho más efectiva y significativa de lo que podría pensarse a primera vista. Ella reúne en sí una significación tanto judicial cuanto apocalíptica, ya que se refiere no solo a una transgresión de tipo marítimo, sino también a una presencia profanadora del mismo Templo.

Para completar el análisis de la Regla templaria en relación con el caso Du Tour, basta ahora con especificar lo siguiente: la limitación de los poderes del papa, discretamente establecida por los estatutos de la Orden Templaria, no debe llevar a pensar que, por el contrario, el maestre general – concretamente Molay – tiene poderes absolutos sobre su propia organización. Todo lo contrario. En uno de los manuscritos más importantes y, a la vez, más olvidados de la historia del Temple, esto se especifica de la manera más inequívoca. Se trata del valioso código 3344, conservado, al igual que las cartas de Molay mencionadas anteriormente, en el Archivo de la Corona de Aragón. Este manuscrito, datado en la segunda mitad del siglo XIII, contiene una versión parcial de la así dicha *Regla catalana*, en la que convergen, sobre todo, los códigos de conducta, es decir, es completamente similar a la *Pénalité* de la Regla Francesa mencionada anteriormente, y, por lo tanto, las medidas que deben tomarse contra los caballeros que hayan incurrido en alguna transgresión.

En el capítulo 7 está escrito:

«De cualquier manera que un hermano transgreda el mandamiento de la Casa, se le puede quitar todo lo que se le pueda quitar, excepto su túnica, porque no hay mandamiento menor; y no se debe quitar tanto con palabras como con hechos. Ningún hermano puede abandonar la casa por algo que haya hecho, ni entrar en otra religión sin la destitución del maestro o de otro comandante de la provincia donde haya dejado la Casa. Ni el maestro ni nadie puede darle la destitución sin la aprobación de los hermanos en el Capítulo. Y si ha hecho algo por lo que ha perdido la Casa, nadie tiene poder para restituirlo. Y si no ha hecho algo por lo que no deba perderla, nadie debe quitársela. Y si ha hecho algo por lo que deba cumplir un castigo de un año o un día, ni el maestro ni el capítulo pueden perdonarle esta penitencia, según lo establecido por la Casa. Y si el apóstol [el papa] ora por uno de los hermanos que ha hecho alguna de estas cosas mencionadas anteriormente, debe orar por la salvación de la justicia de la casa».

Este pasaje aclara, sin lugar a dudas, cuáles son las prerrogativas del maestre general en caso de expulsión de un hermano: «Y si ha hecho algo por lo que ha perdido la Casa, nadie tiene poder para restituirlo»; por lo tanto, ni siquiera el maestre general puede

readmitir a un hermano que se ha deshonrado. No se mencionan aquí procedimientos especiales para la readmisión de un hermano deshonrado que no fueran decisiones tomadas colectivamente por el Capítulo de la Casa. Además, el pasaje sigue de forma casi idéntica a la Regla francesa citada anteriormente [475]. Respecto a la preeminencia de la «justicia de la casa» sobre las decisiones de cualquier cargo o autoridad, en el original de la Regla catalana leemos: «Y si el apóstol pide una oración que auce feyta aucuna de ces chooses desús dites él en doyt pray saulv la justice de la maysó». Nótese además que al papa [*el apóstol*] más que por la salvación del hermano culpable, debe rezar por que la justicia de la casa se salve. Ni siquiera la *Regla catalana* concede al papa la absoluta arbitrariedad que quizá le hubiera gustado al Templario de Tiro. El principio imperante, tanto en la Regla francesa como en la catalana, considera, por tanto, a la Orden como un organismo vivo del que es necesario amputar los miembros enfermos para que no infecten a los sanos.

Ahora, bien, independientemente del hecho que Molay haya arrojado o menos la petición papal al fuego, así como se cuenta en las *Gestas de los Chipriotas*, podemos dar por sentado que, en lo que respecta al tesorero y los florines extorsionados, el Temple no está dispuesto a someterse al arbitraje papal ni a ninguna otra autoridad externa a la Orden, porque así establece la Regla templaria. Respecto a la decisión de Molay y de la Casa templaria parisina de excluir a Du Tour, podemos entonces estar seguros de que la observancia de la Regla ha tenido su peso, por no decir que ha sido decisiva. Esto no hace falta ni imaginarlo ni inventarlo, porque está claramente afirmado las ya citadas *Gestas de los Chipriotas* [461]: «(…) tras, según se dice, examinar el texto de su regla por sabios y religiosos, [los templarios] fueron despojados, su orden fue disuelta y treinta y siete personas fueron quemadas en París. Quienes los vieron arder dicen que, mientras ardían, gritaron a voz en grito que su cuerpo era del rey de Francia y su alma de Dios, *TdA*».

La reconstrucción del Temple de Tiro puede parecer pro-papal e incluso antitemplaria, pero no hay razón para considerarla mendaz. Es evidente que, en respuesta al intento del Papa de mediar entre Molay, Du Tour y el Rey de Francia, el Maestre Templario se opuso

a la regla de su Orden. Clemente V solicitó una copia escrita. Dada la complejidad del asunto y también la preparación jurídica del propio Papa, es muy probable que se tratara de una copia de todo el corpus de la Regla francesa, dado que en la primitiva apenas se mencionan las prerrogativas papales en caso de expulsiones controvertidas. En cualquier caso, la propia Regla templaria, examinada posteriormente por «hombres sabios y religiosos», debió de dar la clara impresión de estar muy poco abierta a la interferencia, papal o real, en las decisiones internas de los Capítulos templarios. Una propensión a la autonomía, la de la Regla Templaria, que aparentemente nadie en las altas esferas quería tolerar por más tiempo.

Por eso Molay se porta de forma "vil y hostil", según el Templario de Tiro; este, como se desprende claramente de su crónica, hubiera agradecido un maestre templario más abierto al compromiso político y capaz de entender los peligros mortales enfrentados por la Orden. Sin embargo, los errores de Molay no se deben en ningún caso a su falta de juicio ni a su ira. Los asuntos personales, o los relacionados con su naturaleza, han tenido un papel completamente secundario en todo el asunto. Pensar lo contrario quiere interpretar según una mentalidad que nada tiene a que ver con el mundo del maestre templario; este solo se ha adherido a la Regla templaria, una regla que, además, no reconoce al *magister generale* ningún poder especial de revocación en casos como el de Du Tour.

Más allá de la cuestión específica del préstamo concedido por el tesorero templario a Felipe IV, a la vista de la conclusión, cabe recordar que el Temple de principios del siglo XIV, aunque atraviesa una grave fase de decadencia general, sin embargo, no se asemeja a un aquelarre de puritanos temerosos, atrincherados detrás de códigos morales abstrusos. Esto también lo confirman hechos históricos de absoluta importancia. Fuera de Francia, donde la tiranía de Felipe IV no dejaba posibilidad de contraofensiva, es precisamente en los territorios catalano-aragoneses donde se manifiesta la respuesta templaria ante el peligro de supresión de su "*religio*". Si bien los diversos reinos y señoríos ibéricos implementaron políticas conciliadoras y protectoras hacia el Temple, incluso después de las detenciones francesas, por otro lado, se desencadenó una dinámica

impredecible bajo el trono de Jaime II el Justo, quien, como sabemos, fue durante décadas amigo de Molay y sus caballeros. Inicialmente, el Justo no apoyó la persecución contra la *Militia Christi* decidida por Felipe el Hermoso. Sin embargo, a partir de 1307, varias tropas templarias catalano-aragonesas se vieron obligadas a desplegarse en formación de resistencia.

Jaime II pudo haber empezado a sospechar que eran enemigos potenciales, dispuestos a intentar un golpe de Estado contra su autoridad y, quién sabe, incluso a emprender iniciativas militares unilaterales contra la Francia antitemplaria. De hecho, las tropas del Temple aragonés, con el apoyo de la población local, se atrincheraron en diversas fortalezas, tanto en el interior como en la costa del Levante ibérico, desafiando así la autoridad del Justo y de los inquisidores eclesiásticos. Comenzó así una fase sin precedentes, impensable hasta unas décadas antes, en la que las fortalezas del Temple son asediadas una a una por el ejército real catalano-aragonés. Entre 1307 y 1309, se rinden Peñíscola, Ascó, Alfambra, Cantavieja y Chalamera; cabe destacar que el último bastión templario en caer fue Monzón, donde menos de un siglo antes los templarios aragoneses habían criado y entrenado a un jovencísimo Jaime I, abuelo del propio Jaime II.

¿Y Ramón Llull? Pues, quizá ha participado al examen de la Regla templaria con otros "sabios y religiosos", pero de esto no tenemos pruebas. Lo que en vez sabemos por cierto es que, durante el juicio de Molay, él sí está en Francia, o en territorios cercanos, y toma parte en el Concilio de Vienne (1311-1312), durante lo cual papa Clemente V decide la supresión de la Orden templaria. Mientras tanto, la fama de *Raymondus phantasticus*, o el *insensato y extravagante* Raymond, se ha extendido. El clérigo Pedro, su ocasional compañero de viaje en el camino al Delfinado, donde participa en el Concilio de 1311-1312 en Vienne, incluso lo define como «*super phantasticus*», precisamente porque las propuestas de Llull a menudo parecen desconectadas de las posibilidades reales y, en cualquier caso, demasiado ambiciosas y optimistas.

Pero a diferencia de lo habitual, en Vienne, Llull no presenta propuestas particularmente *extravagantes*: la formación de misioneros capaces de hablar árabe y

dispuestos a llegar al mundo islámico para convertir a los "infieles"; la lucha contra las doctrinas averroístas, tan extendidas en la Universidad de París; y, posteriormente, la muy discutida e inconclusa unificación de todas las órdenes militares del mundo cristiano. En la práctica, las propuestas de Llull encuentran una realización parcial. Para mantenernos dentro del ámbito de los destinos del Temple, cabe decir que la anexión por parte de los Hospitalarios de los bienes y prerrogativas templarias representa una especie de simulación de la tan anunciada orden única. El fin de la organización fundada por Hugo de Payens y Bernardo de Claraval, desde el punto de vista del derecho canónico, ocurre, en cambio, en los últimos meses del mismo Concilio, en marzo de 1312. Llull quizás aún esté presente. Clemente V publica la bula *Vox in excelso*, con la que declara desintegrada la milicia templaria y prohíbe su reorganización.

Fray Ramón Llull parece bastante desinteresado en las implicaciones legales y financieras de las acciones de Hermoso y Clemente V contra los templarios. El caso Du Tour debía serle conocido, pero en su opinión, la idea de que los *Pobres caballeros de Cristo* tienen derecho a la autonomía que tanto aprecian nunca ha arraigado, a pesar de estar sancionada por una regla basada en gran medida en las reglas benedictinas y cistercienses. Sabemos por cierto que cree a los rumores sobre la idolatría y la perversión de los templarios. Ya de la publicación del *Liber de fine,* en 1305, ha ido predicando en contra del secreto de las iniciaciones caballerescas, porque, en su opinión, exponen los ritos de investidura a la calumnia y la sospecha. Una opinión que confirma una vez más la naturaleza confidencial de las ceremonias del Temple, así como la desaprobación que Llull sentía por ellas. En cuanto a los escándalos relacionados con tales ceremonias, el mallorquín nunca detalla qué cree que es cierto y qué es falso. Además, en el *Liber de Acquisitione Terrae Sanctae* (1309), llega a escribir que la falta más grave de la Orden templaria se refiere a las «cosas más vergonzosas por las que se hunde la nave de San Pedro». Entre estas «cosas más vergonzosas», no es difícil imaginar la obscena ritualidad atribuida a los Capítulos del Temple, y de la que ya se ha discutido aquí en el capítulo IV. Después de todo, Llull sigue siendo un terciario franciscano: su ortodoxia católica no puede hacer concesiones ni abrirse a rituales alternativos de algún tipo.

De hecho, sería a la vez interesante y muy complejo investigar si Llull haya conocido de alguna manera las ideas relacionadas con el Hombre universal-Adán espiritual de las que se habla en el propio capítulo *Baphomet y la idolatría de los templarios*; pero para eso sería necesaria escribir otro libro o quizás otro capítulo que pero, aún solo desde el punto de vista temático, no cabría aquí. Así que, en conclusión, solo se quiere destacar que, tanto en la *Vida coetánea* como en otras obras, la actitud predominante de Llull hacia el maestre templario es la reticencia. Esto resulta extraño, visto la índole habitualmente verbosa y desbordante de los escritos lulianos. Pero hay también que añadir que, mientras el maestre templario está siendo juzgado, el filósofo de Palma de Mallorca tiene ya unos ochenta años. La continuación de su vida itinerante es prodigiosa. Sin embargo, a medida que su existencia se acerca al final, la información sobre él se vuelve más incierta y fragmentaria. Probablemente abandonó Francia entre la primavera y el verano de 1312, justo cuando el Temple acababa despojado de sus bienes. Desde nuestro punto de vista, estas incertidumbres biográficas tienen muy poco peso. Sabemos con certeza que, a diferencia de su contemporáneo Dante Alighieri, Llull consideraba a los Templarios culpables, con pocas circunstancias atenuantes, y quizás incluso merecedores de su destino. En cualquier caso, no hay forma de determinar si existía o no hostilidad personal entre Ramón Llull y Jacques de Molay. Solo cabe suponer que Molay, en el momento de su encarcelamiento, tenía otras obligaciones además de preguntar por noticias del filósofo mallorquín, de sus predicaciones e intervenciones. Quizás solo conservaba un vago recuerdo de él y de los días que habían pasado juntos en Chipre.

Todo esto, sin embargo, concierne a la esfera personal, en la que, después de todo, nunca tiene sentido indagar demasiado.

REFERENCIAS Y NOTAS

1. Molay hospeda a Llull en Chipre.

Llull, Ramón, *La vida coetánea*; edición de referencia: *La vita coetanea* [ed. or. *Vita Beati Raymundi Lulli*, 1311], Milán: Jaca Book, 2010, a cargo de Malaspina, S. M., texto basado en la edición de Baudouin de Gaiffier, in «Analecta Bollandiana», 48, 1930, pp. 130-178], 35, vv. 546-548, pp. 58-59: «Perveniens in Famagostam receptus est hylariter per Magistrum Templi, qui erat in civitate de Limisson, stans in domo eius quousque recuperasset pristinam sanitatem» [Al llegar a Famagusta, fue recibido alegremente por el Maestro del Templo, que estaba en la ciudad de Limisson, alojándose en su casa hasta que recuperó su salud, *TdA*]. Tras contraer una grave enfermedad durante uno de sus viajes misioneros entre Egipto, Siria y Armenia, Llull también fue envenenado por un clérigo y un sirviente que lo asistían. La estancia en casa de Jacques de Molay en Limassol no debió ser la única en la isla de Chipre, pues hay constancia de la presencia de Llull también en la zona del castillo de Buffavento, en la costa norte de la isla, en el propio año 1301.

Con respecto a la experiencia de Llull en Chipre, cfr. Demurger, A., *Tramonto e fine dei cavalieri templari* [*Ocaso y fin de los caballeros templarios*; ed. or. *Jacques de Molay*, 2002], Roma: Newton & Compton, 2004, pp. 136-137; sobre Molay en Chipre, cfr. *ibidem*, pp. 85-89; para un estudio en profundidad de la génesis de la obra de Llull en la perspectiva de su acción cultural y diplomática, cfr. Hillgarth, Jocelyin Nigel, *Ramón Llull y el Lulismo en la Francia del siglo XIV*, Barcelona, León Cifuentes, 2018 [Ed. Or., *Ramon Lull and Lullism in 14th century France*, 1971], Cap. II, particularmente interesantes los paralelismos con la actividad de Arnaldo da Villanova destacados por Hillgarth.

Según Malcolm Barber, tanto Lull como Molay inicialmente reconocen al *rex bellator* en Jaime II de Aragón el Justo; cfr. Barber, *The trial of the Templars*, Nueva York: Cambridge University Press, 2006, p. 20: «Lull, who met Molay in Limassol in 1301, where he must have discussed plans with him, wanted a united Order under what he called a *Bellator Rex*, a role he apparently envisaged could be filled by James II of Aragon» [Llull, que conoció a Molay en Limassol en 1301, donde debió haber discutido planes con él, quería una Orden unificada bajo lo que él llamaba *Bellator Rex*, un papel que aparentemente preveía que podría ser desempeñado por Jaime II de Aragón, *TdA*].

Con respecto al discurso programático de Llull sobre la fusión de todas las órdenes militares y a la figura del *rex bellator*, cfr. Da Costa, Ricardo, *Ramón Llull y la Orden del Temple*, in «Abacus», 11, 2013, pp. 12-142 (111-127). El texto de Da Costa es muy bien informado, especialmente respecto a los planes de Llull para la Cruzada y su tendencia a interpretar los Evangelios literalmente; por otro lado, no habla mucho acerca de los templarios en la época de Llull.

Una perspectiva general acerca del *ars* lulliana se puede encontrar en Bonner, Antony, *The Art and Logic of Ramon Llull*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

A la extrema complejidad del entramado dinástico de Francia y Aragón, cabe añadir que la madre de Felipe el Hermoso —Isabel de Aragón— era hija de Jaime I de Aragón, 'el Conquistador'. Dada en matrimonio a Felipe III *el Atrevido,* también para promover la reconciliación entre ambos reinos, en 1270 Isabel siguió en una expedición cruzada a Túnez a su esposo y suegro, el carismático Luis IX, el rey santo. El rey, como es sabido, falleció pocos días después de desembarcar debido a una epidemia de peste y *el Atrevido* fue proclamado rey de Francia *in situ*. Tras estos acontecimientos, Isabel partió de nuevo con un contingente para regresar a Francia. Durante el largo viaje por tierra, se cayó del caballo cerca del río Savuto, en Calabria, y murió poco después debido a las graves heridas en la columna vertebral. El niño que llevaba en su vientre también murió con ella. Era principios de 1271. En la misma época, Llull, aún

en Mallorca, emprendía la composición de sus obras de edificación ético-religiosa; en los mismos años, Jacques de Molay, quien todavía era un templario común, navegaba por primera vez hacia Ultramar. Más allá del patético detalle, aunque no carente de significado, de la infancia de Felipe el Hermoso como huérfano de madre, debemos destacar aquí la imagen, a la vez histórica y simbólica, de una reina de Francia, de origen aragonés, fallecida a su regreso de la última expedición cruzada en tierras islámicas; cfr. Zurita, Jerónimo, *Anales de Aragón*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza, 1986, XLIII, p. 272, LVI, p. 291, LXIII, p. 299; Próspero de Bofarull y Mascaró, *Colección de documentos inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*, vol. VI, Barcelona, Eusebio Monfort, 1850, XXVIII, pp. 139-141.

Carta de Jacques de Molay a Jaime II Justo, Limassol, 8 novembre 1301, en Archivo de la Corona de Aragón, 128/27, cfr. Demurger, *Tramonto e fine dei cavalieri templari*, op. cit., p. 118; sobre la carta de Molay al preceptor templario de Aragón, Ramón de Bell-lloc; cfr. *ibidem*, p. 84 y *Pergamino Cervera*, n. 486, Archivo de la Corona de Aragón.

Respecto al memorial de Molay contra la fusión de las milicias religiosas, cfr. Frale, Barbara, *L'ultima battaglia dei Templari*, Roma, Viella, 2001, pp. 43-48; Id., *Il Papato e il processo ai Templar*i, Roma: Viella, 2001, pp. 34 sgg.

2. «No al modo de las demás conquistas».

Llibre de l'Orde de cavalleria, ediciones de referencia: Ramón Llull, *The Book of the Order of Chivalry*, Woodbridge (UK), Boydell Press, 2013 e Raimundo Lulio, *Libro del orden de caballería; Príncipes y juglares*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2002 [Edición digital basada en Id., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949, 2ª Ed.]; este también contiene pasajes del *Libro de contemplació*, el citado: «¡Glorioso Señor, piadoso, humilde, simple y suave! Veo a muchos caballeros, etc.» [*De cómo se observa lo que hacen los caballeros*, III, 10].

Sobre los orígenes templarios y las contradicciones de la peregrinación armada interesantes reflexiones en Piemonte, Fabio, *Il 'De laude' di Bernardo di Chiaravalle: per una teologia della militia Christi*, in «Rivista Cistercense», 26 (2009), pp. 5-54.

Respecto a los templarios "derrotistas" y desanimados a finales del Siglo XIII, cfr. Partner, Peter, *I Templari*, Milán: CDE, 1994, p. 39, citado en *Bafometto e l'idolatria templare*, a lo que también se hace referencia respecto a las acusaciones del Hermoso contra los templarios.

Consideraciones relevantes acerca de la concepción espaciotemporal del Occidente moderno, en Guénon, René, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, cap. 23 *El tiempo transformado en espacio*.

Sería interesante profundizar en la cuestión del lenguaje geográfico templario, y cruzado en general, vinculado a las coordenadas de ultramar y las regiones cismarinas. En este lenguaje, el Mediterráneo se entiende no tanto como un mar, sino como un ancho río que el peregrino está llamado a cruzar. En este sentido, la idea del *passagium* no tiene un significado meramente espacial y logístico, sino el de un tránsito cualitativo, marcado por la aproximación al lugar de la ascensión de Cristo, que es también el lugar que trasciende la toda perspectiva individual y limitada.

3. Jacques de Molay y la Regla templaria.

El propio Llull interviene en varias ocasiones acerca del estado miserable del cristianismo de su tiempo y de su falta de unidad, cfr. Id., *Darrer Llibre sobre la conquesta de Terra Santa* (*Liber de fine*, 1305), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2002, p. 94; cfr. Da Costa, *Ramón Llull y la Orden del Temple*, op. cit., pp. 111-115.

Respecto a la personalidad de Jacques de Molay, la crisis con el Hermoso y las circunstancias de la ejecución

del propio Molay, cfr. Demurger, *Tramonto e fine dei cavalieri templari*, op. cit., pp. 151-165 e 205-232.

Cronaca del Templare di Tiro [*Gestas de los Chipriotas*], edición de referencia: *Cronaca del Templare di Tiro (1243-1314)*, *La caduta degli Stati Crociati nel racconto di un testimone oculare*, a cargo de Minervini, L., Nápoles: Liguori, 2000-2005, pp. 340-342, par. 460-461. Texto original de los pasajes citados:

460: «[C]estu frere Jaque de Molay, maistre dou Temple, quant il fu outremer se porta mout escharsement vers le pape et les cardenaus, car il s'estoit mout eschars hors de rayson, et toute fois le pape le resut a mout biau semblant. Et en se myleuc le maistre ala a Paris et en France, et requist dou trezorier dou Temple son aconte et trova que le trezorier avoit presté au roy de France une grant cantité d'avoir, que l'on dit IIII.m. flourins d'or, mais je ne say s'il furent mains, et se couressa le maistre mout fort contre se trezorier, et ly leva l'abit et le chassa de la religion. Dont il vint au roy de France, quy fu moult courousé de se que par s'achaison ly fu levé Pabit, et manda À. haut home de France au maistre, priant luy [que] pour amor de luy ly deust rendre l'abit, et que ce que il devet a la mayson il le rendra volentiers, dont le dit maistre ne vost riens faire, et respondy autrement que il ne d[evo]it a la priere de || tel home come est le roy de France, Et quant le roy vy que il ne vost riens faire pour sa priere, si manda priant au pape que il mandast de par luy au maistre dou Temple de rendre le mantiau de l'abit dou Temple au trezorier, et le dit trezorier en persone porta la dite létre dou pape au maistre dou Temple, quy ne fist riens pour le pape, ains dient que le maistre jeta la dite etre au feuc quy alumoyt en une cheminee»;

461: «[L]e roy de France l'eut moult a grief, et quant vint dedens aucuns jours aprés, le pape requist le maïstre et vint de Paris a luy, dont le pape ly requist que il ly donast la regle de sa religion dou Temple par escrit, et le maistre la ly douna, et la lut. Et depuis a esté parlé entre la gent de tantes manieres de la religion dou Temple que je ne say quy verité je puisse escrire, fors tant que les choses quy sont avenues publiquement puis je bien escrire, que aprés que l'on dit que il fu examiné par sages et par les relegions l'escrit de lor regle, furent despozés et desfait lor relegion et XXXVII furent ars a Paris. Et dient siaus quy les virent ardre que, tant com il ardoient, crieent a haute voys que le cors d'yaus estoit dou roy de France et l'arme estoit de Dieu».

Regula pauperum commilitonum Christi Templique Salomonis, 68: «Quod si pijs admonitionibus, fusis pro eo orationibus emendare noluerit, sed in superbia magis ac magis erexerit, tunc secundùm Apostolum, de pio eradicetur grege (Auferte malum ex vobis) necesse est ut à societate fratrum fidelium ovis moribunda removeatur. Cæterum Magister, qui baculum, et virgam manu tenere debet; baculum videlicet quo aliorum virium imbecillitates substentet: virgam quoque, qua vitia delinquentium zelo rectitudinis feriat». Ed. Or. de referencia: *Regula pauperum commilitonum Christi Templique Salomonis* versión impresa de Bernardo Giustinian de 1692, preparada de la primera edición impresa por F. Mennenius, en *Deliciae equestrium sive militarium ordinum, et eorundem origines, statuta, symbola et insignia, iconibus additis genuinis,* Colonia, Kinckius, 1613.

La Règle du Temple, Société de l'Histoire de France (Libraire Renouard), curatore de Curzon, H., Parigi, 1886, p. XL, texto original de los párrafos citados: «D'autres textes montrent que, dans plusieurs cas retenus par le pape, les simples chapelains de l'Ordre ne pouvaient absoudre le coupable: le saint-père commettait alors ses pouvoirs à l'évêque du lieu. Ces cas étaient le meurtre d'un chrétien, des blessures faites à un frère du Temple et des coups donnés à un religieux, la négation des ordres de cléricature par un frère au moment de sa réception, la simonie pour entrer dans l'Ordre du Temple. Il ne s'agissait du reste que d'une absolution spirituelle, réservée à l'autorité de l'Eglise, sans préjudice de la justice de l'Ordre, qui suivait son cours».

Ibidem, 475, p. 253 «Et sachiés que [se] nostre Père l'apostoile, qui est maistres et peires de nostre relegion sur

tous autres après nostre Seignor, fait prière a la maison por aucun qui en tel manière ou en autre eust laissée la maison, il la fait sauve la justise de la maison; quar il ne fait ni ne veaut pas legierement faire proiere por quoi la justise de la maison se perdist, ançois veaut et comande qu'ele soit prise en ceaus qui l'auront deservie selonc les usances de la maison».

Ibidem, p. 153, un importante párrafo sobre la simonía: «La première chose par qui frère dou Temple pert la maison si est symonie; quar frère qui vient par symonie a la maison la doit perdre par ce; quar il ne puet sauver s'arme. Et symonie se fait par don ou par proumesse a frère dou Temple ou a autre qui li puisse aidier a entrer en la relegion dou Temple» [*De symonie,* 224].

Con respecto a la dicha *Regla catalana de los templarios*; aquí no se quiere transmitir la idea que existieran distintas reglas por cada provincia templaria. La Regla templaria era una y la misma para todas las provincias, es decir la Regla latina también llamada *primitiva.* Pero, hay varios manuscritos de traducción de esta propia regla con algunas *adendas* muy importantes. Entre estos, la ya citada *Regla francesa* y la *Regla catalana*; cfr. *The Catalan Rule of the Templars*, a cura di Apton-Ward, J., Woodbridge: Boydell, 1992 [MS 3344, Archivo de la Corona de Aragón, *Cartes Reales*], 7, p. 4, texto original del párrafo citado:

«En qualque manera ffrere trespasarà lo comandment de la maisó, hom por pentre en lui quant que hom pot pentre en ffrere salv son àbit car nuyll comandment no y ha petit; hom no pren tant deu (o) dir come deu fayt. Ne nuil ffrere no pot laxer la maysó per chosa que aya fayta ne entrer en autra religió sense congé deu maestre, o deu comandaor de la provincia là on él aurà lachea la maysó. Ni-l maestre ni nuyll autre no li pot doner congé sense esgart de ffreres, en chapitre. // E si ill à [faita] chosa per què aja perdua la maisso, null no à poder de·u rendre. E <si> no à feyta cosa por què il no la deja perdre, nuil no la li doyt tolre. // E

<si> no à fayta chosa per què il aja a far n'atenge [?] d'ana e de jorn, li maistre ne n[u]ill chapitre no li poennt sesta penance perdoner, segons l'stablisment de la meso. // E si l'apostoli preyès per un ffrere que auce feyta aucuna de ces choses desús dites él en doyt preyer saulv la justìcie de la maysó».

Respecto al pecado de simonía en la Regla catalana, cfr. *ibidem*, 73, p. 38: «La prim[er]a sí est simonia car ffrere qui vint per simonia el la maysó, il la à perdua, per so car il y a ni pot sauver sa arma. E simonia se fa per do e per promesa a ffrere deu tennple o auitre, qué li ajdès entrer en la religio deu tennple» [«La primera es la simonía, porque un hermano que llega a la Casa por simonía, la pierde, pues no puede salvar su alma allí. Y la simonía se realiza por donación y promesa a un hermano del Temple u otro que le haya ayudado a entrar en la religión del Temple». *TdA*]. Cabe destacar, con respecto a este pasaje, como a muchos otros de la misma edición, que la traducción inglesa de Apton-Ward se ha tomado demasiadas libertades al traducir el texto original. Es muy significativo que la Regla catalana no hable de *Orden*, sino de *Religión del Temple* [*religio deu tennple*]; pero Apton-Ward traduce *religio* con *order*. El uso de la palabra *religió* en un contexto iniciático como el de una Casa templaria parece referirse a conceptos como la observancia o la adhesión a un código ético, y es mejor mantener la traducción de esta como de otras palabras lo más fiel posible al original. Al mismo tiempo, hay que reconocer la labor editorial de Apton-Ward en la cuidadosa transliteración del Manuscrito 3344, que presenta bastantes dificultades también a nivel lingüístico. El texto de la Regla catalana está escrito, de hecho, en un francés híbrido, que incluye numerosos occitanismos y catalanismos.

En cuanto a los códigos que garantizaban la autonomía de los templarios en materia de expulsión de la Orden, cabe destacar cómo estos encuentran consonancias importantes y oportunas con el *De Monarchia* de Dante Alighieri. De hecho, también en este último, el absolutismo papal en materia de decisiones políticas y legales no solo es cuestionado, sino que se considera completamente abusivo. Como es sabido, las corrientes espirituales de la Edad Media aspiraban a un papado como autoridad super partes, dedicado a la contemplación y a una guía lo más desinteresada posible de las contingencias y los privilegios personales. En este sentido, es imposible no notar la arbitrariedad de las posturas de René Guénon respecto al papado, entendido como la autoridad responsable de la creación del nuevo emperador. Esta creencia, que Guénon deriva de una división de roles típica de las castas indias, también puede tener sentido desde la perspectiva tradicional que él adoptó; pero no encuentra confirmación en la concepción templaria de las relaciones entre los diferentes poderes, y menos aún en el propio *De Monarchia dantesco*. De hecho, Guénon parece dar por sentado que sus teorías convergen con las de Dante Alighieri acerca de las relaciones entre el papado y el imperio, cuando en realidad no lo hacen en absoluto; cfr. Guénon, *Autoridad espiritual y poder temporal* (1929), quizás la peor de las obras de Guénon.

La lucha templaria contra la simonía tiene un claro eco en la *Divina Comedia*, tanto en el Canto XIX del *Infierno*, que trata de los papas simoníacos hasta Clemente V, como en el Canto XX, 91-93, del *Purgatorio*, donde se pasa revista a los soberanos Capetos hasta el «*novo Pilato*» [Felipe el Hermoso] que «*sanza decreto*» [sin decreto] «*porta nel Tempio le cupide vele*» [lleva las velas avaras al Templo».

Lullo define el Hermoso *«Pugil ecclesiae et defensor fidei Christianae»* en *Liber Natalis pueri parvuli Iesu Christi* (1310-1311), folio 22; mientras se define «el guerrero más alto y poderoso» en la carta que abre el *Liber de Unitate et pluralitate* (1311), en *Raymundi Lulli Opera latina*, Vol. 7, a cargo de Stegmüller, F., Maioricensis Schola Lullistica, 1959-1967, p. 246; cfr. Hillgarth, *Ramón Llull y el Lulismo*, op. cit., p. 109.

Respecto a la resistencia de los templarios de Aragón, cfr. Francisco de Montoxó y Montoliu, *Los Templarios en la Corona de Aragón*, en la conferencia «Los Templarios y la Ordenes militares en España», Escorial, 16 agosto 1990, pp. 661-673 (670-673); sobre la persecución de los templarios y las consiguientes reacciones en los diversos reinos de la península ibérica, cfr. Martínez Diez, Gonzalo, *El proceso de disolución de los templarios. Su repercusión en Castilla*, in «Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real», 12, 1996, pp. 87-106.

Una imagen completa de las dedicatorias de Llull a los poderosos de su tiempo en Pistolesi, Elena, *Alla ricerca dell'autore*: *un percorso fra dediche, filologia e tradizione*, en «Actes del congrés de clausura de l'any Llull. Rammon Llull, pensador i escriptor», Barcelona: Soler, 2019, pp. 105-142.

Conversación con el Clerigo Pedro, en Llull, *Disputatio Petri Clerici et Raymundus Phantasticus* [también conocido con el título *Liber disputationis Petri et Raimundi*], obra del 1311.

Respecto a las críticas de Llull a la privacidad de las iniciaciones de los caballeros, cfr. Llull, *Liber De Fine* (1305), XI, 2; Hillgarth, *Ramón Llull y el Lulismo*, op. cit., p. 96.

Respecto a la idolatría y a la perversión de los templarios según Llull, cfr. Da Costa, *Ramón Llull y la Orden del Temple*, op. cit., p. 132; Hillgarth, *Ramón Llull y el Lulismo*, op cit., p. 98, donde se cita el propio Llull, *Liber acquisitione Terrae Sanctae*, III, 2: «Pars ista ostendit pericula navicule Sancti Petri et primo sic: Inter Christianos sunt forte multa secreta de quibus secretis poterit orribilis revelatio sicut de Templari evenire… hoc etiam dico de quibusdam palam turpissimis et sensibus manifestis, propter que periclitatur navicula Sancti Petri» [Esta parte muestra los peligros de la nave de San Pedro, a empezar de que entre los cristianos hay quizá muchos secretos acerca de los cuales podría ocurrir una horrible revelación, como con los templarios… Digo esto también acerca de cosas abiertamente indecentes y de sentido manifiesto, a causa de los cuales la nave de San Pedro está en peligro, *TdA*].